This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
2599
M8C5

YC135205

Die

metaphysischen Voraussetzungen

des

Leibnitzischen Determinismus

dargestellt

von

Dr. Gustav Class,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Tübingen.

Tübingen, 1874.
In der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnitzischen Determinismus.

Die

metaphysischen Voraussetzungen

des

Leibnitzischen Determinismus

dargestellt

von

Dr. Gustav Class,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Tübingen.

Tübingen, 1874.
In der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

B2599
M8C5

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorbemerkung . . . . . 1—4

Der Sextus-Mythus und seine Bedeutung . . . . . 5—10

I.

1. Die Monade und das Monadensystem.

Begriff der Einfachheit der Substanz. — Woher die Annahme einer Mehrheit einfacher Substanzen? . . . . . 11—15

Verhältniss des leibnitzischen Substanzbegriffes zum spinozistischen. Bei Spinoza Angelpunkte: Unbedingtheit und Allgemeinheit; bei Leibnitz: agere und substantia singularis . . . . . 15—20

A. Identität des agere und des Vorstellens . 20—28

Uebergang: realistische und idealistische Schemata bei Leibnitz . . . . . 28—30

B. Vielheit und Einheit im Vorstellungsbegriffe. Exposition des Problems (30—31). Ueber die Unzerstörbarkeit der Vorstellung: Verhältniss von Vorstellung und Trieb (31—33). Vielheit der Einzelvorstellungen in der allgemeinen Vorstellung (33—36). Gefährdung der Einheit der Vorstellung durch die Vielheit des Nebeneinander (36—38). Ueber die Autarkie der Vorstellung: Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Vorstellung (38—40). Vereinigung der zwei entgegengesetzten Aussagen durch den Gedanken der prästabilirten Harmonie (40—44). Uebergang (43—44). . . . . 30—44

C. Das vorstellende Wesen als concrete Einzelheit. Ueber die Begriffe der Aktion und Passion sowie über diejenigen der distinkten und confusen

M855739

Seit

Vorstellung (44—52). Gewinnung eines Individualcharakters der Monade in Folge der Verknüpfung beider Begriffspaare (52—53). Letzter Halt des Individualcharakters in dem Systeme dieser Welt (53—56). Probe der gegebenen Auffassung durch Erörterung der leibnitzischen Lehre von der materia prima und vom Leibe der Monaden (56—60). Abschluss (61) . . . . 44—61

2. Das System der Monaden und die Gottheit.

Einleitung . . . . . 61—62
Principielle Zusammenfassung der früheren Erörterungen über das Was und Wie des Vorstellens in den Monaden 62—68
Unterscheidung von nothwendigen Wahrheiten und Monadenmöglichkeiten im göttlichen Intellekt . . . . . 68—70
Ueber die Ordnung des göttlichen Intellektinhaltes: Nothwendigkeit der Existenz Gottes (70—73) — Der Weltgedanke als Princip der Ordnung für den göttlichen Intellektinhalt (73—76) . . . . . 70—76
Ueber den göttlichen Willen und sein Verhältniss zum Intellekt: Der Wille als Prinzip aller Uebergänge im göttlichen Intellekt (76—79) Gott als Herr über seinen Inhalt durch Intellekt und Willen (79—80). Ueber die Determination und Freiheit des göttlichen Willens (80—85) . . . . . 76—85
Ergänzungen . . . . . 85—87
Abschluss . . . . . 87—88

II.

Vorbemerkung über die Aufgabe des zweiten Theils . . . 89—90

1. Der concrete Mensch als Monade.

Allgemeine Einordnung des Menschen in die Monadenlehre 90—91
Das Böse als Unvollkommenheit, die Unvollkommenheit als nothwendiges Moment des Monadenthumes . . . . . 91—93
Relative Bewältigung des Unvollkommenen in der besten Welt mittels des Zweckbegriffes . . . . . 93—98
Nicht die Monaden, wohl aber ihre Vollkommenheiten sind Theile des Weltzweckes . . . . . 98—99
Abschluss . . . . . 99—100

2. Das Gemeinsame der Menschenmonaden.

Einleitung . . . . . 100—101

Seite

orfrage: über die Geltung des Artbegriffes im leibnitzischen System . . . . . 101—110
ie Menschenmonade als Bild des Universums und als Bild der Gottheit . . . . . 110—111
as menschliche Vorstellen und der menschliche Trieb . 111—114
llgemeiner Begriff des Gottesstaates der Vernunft . . 114—115
ie Bürger des Gottesstaates haben nicht blos eine beschauliche, sondern auch eine thätige Rolle zu spielen 115—119
eber die Vergehen im Gottesstaate und über die Einfügung von Vergehen und Tugenden in das allgemeine Weltsystem . . . . . 119—124
llgemeiner Abschluss . . . . . 124—126

Berichtigungen.

Seite	6	Zeile	3	von	unten:	statt	imperte	lese	man	impute.
»	10	»	7	»	»	»	die	»	»	der.
»	14	»	4	»	»	»	nun	»	»	wird.
»	18	»	3	»	oben	»	quarum	»	»	quorum.
»	31	»	4	»	»	»	Systeme	»	»	Schema.
»	46	»	1	»	unten	»	noch	»	»	nach.
»	47	»	1	»	oben	»	Dies	»	»	diés.
»	81	»	16	»	»	»	le	»	»	les.
»	99	»	9	»	unten	»	tont	»	»	dont.
»	117	»	12	»	oben	»	Liebe blieb	»	»	Lieben bliebe.
»	119	»	4	»	unten	»	höhere	»	»	Höhere.

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Blätter sind einer Untersuchung über den Zusammenhang gewidmet, in welchem der Determinismus von Leibnitz mit den metaphysischen Principien seines Systems steht. Ich habe daher zunächst versucht die Monadenlehre ihrem eigentlichen Gehalte nach zu erkennen und dann ihre Anwendung auf die Lehre vom menschlichen Willen zu begreifen. Eine Darstellung des gesammten Leibnitzischen Systems ist dabei nicht beabsichtigt, sondern wie bei Behandlung der Monadenlehre der Blick auf die verborgenen Wurzeln des Determinismus gerichtet ist, so wendet er sich bei Darstellung des menschlichen Wesens rückwärts auf die Monadenlehre. Denn auf das Verständniss des Zusammenhanges zwischen dem Leibnitzischen Individualismus und Determinismus ging mein ganzes Bemühen.

Nicht Kritik, sondern nur Darstellung habe ich beabsichtigt. Ueber den Charakter dieser Darstellung aber, soweit er ein absichtlicher ist, dürften einige Bemerkungen hier am Platze sein. Es handelt sich nämlich nicht um eine genetische Darstellung, welche darlegte, wie sich die Gedankencomplexe in Leibnitz selbst allmählig gebildet, und welche Elemente anderer Philosophien auf diese Bildung eingewirkt haben. Sondern Leibnitz wird auf seiner Höhe angelangt, und die Welt seiner Gedanken als relativ abgeschlossene genommen. Zwischen diese Gedankenwelt und den sich mit ihr mühenden Betrachter wird nun nicht ein Mittleres, ein der

Geschichte oder dem eigenen Philosophiren entnommenes Schema, eingeschoben, durch das sie geordnet und an dem sie gemessen würde. Vielmehr wird innerlich ausgegangen von dem Gefühl, welches den Leser leibnitzischer Schriften je länger je mehr ergreift, dem Gefühl nämlich, dass in den Gedanken dieses Philosophen mehr innere Einheit ist, als auf den ersten Blick da zu sein scheint. Darum geht die in einer Reihe von einzelnen Untersuchungen sich darstellende Reproduktion so lange fort, bis die gefühlte Einheit annähernd zu einer gewussten geworden ist. Wer nun weiss, dass die leibnitzischen Schriften nur Gelegenheitsschriften sind, und dass die Terminologie dieses Philosophen eine einigermassen schwankende ist, der sieht sofort die Schwierigkeiten, welche sich dem beabsichtigten Versuche entgegenstellen. Da ist unvermeidlich, dass manches Citat von nur indirekter Geltung gemacht wird, ja dass Einzelnes in der Terminologie fester gemacht wird, als es bei dem Philosophen selbst sich findet. Ohne ein gewisses Element des Hypothetischen scheint eine solche Reproduktion im grösseren Stil nicht durchführbar. Ist nun der, mit welchem man sich müht, ein wahrhaft Grosser, dem gegenüber man sich selbst verschwindend klein vorkommt, so erfährt die Verpflichtung zu immer erneuter Prüfung, zu immer grösserer Vorsicht in der Combination der vorhandenen Gedankenelemente eine bedeutende Steigerung. Ja manchmal nimmt diess Verpflichtungsgefühl geradezu eine Gestalt an, welche vielleicht am besten durch das Dichterwort bezeichnet werden kann: „post equitem sedet atra cura.“ Es schwindet erst am Schlusse, wenn die Ueberzeugung sich gebildet hat, dass man im Ganzen — so viel man zu sehen vermag — das Richtige getroffen habe, mag auch im Einzelnen mancher Irrthum geschehen sein. — Nur ein Bedenken, welches dem ganzen Unternehmen entgegensteht, dürfte hier noch zu erledigen sein. Ist denn bei dem bekannten Charakter der Leibnitzischen Schriften eine solche

Reproduktion objektiv möglich? Hat er nicht selbst seine Ansichten im Laufe der Jahre mehrfach geändert? Darauf antworte ich mit Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, München 1873. pag. 110): „es lässt sich nachweisen, dass er spätestens um 1684 mit seinem System bei sich selbst vollkommen im reinen war.“ Hinter 1684 bin ich desshalb in meinen Citaten nicht zurückgegangen, nur ein Citat ist aus einer in dem genannten Jahre geschriebenen Schrift. — Wenn das Element der Kritik aus der nachfolgenden Darstellung ausgeschlossen ist, so ist dies nicht in der Meinung geschehen, als ob die Kritik an Leibnitz überhaupt nichts zu thun fände. Sie findet genug zu thun sowohl rücksichtlich seiner Uebereinstimmung mit sich selbst, als auch namentlich in Betreff der Frage, ob die Leibnitzischen Gedankenbildungen zur Lösung des Räthsels dieser Welt geeignet sind. Ich glaube nicht, dass sie dazu genügen, denn — um nur Eins anzuführen — zwischen uns Heutigen und Leibnitz steht Kant, der die grosse Wende in der Entwickelung der deutschen Philosophie bildet. Dennoch dürften in dem Denken von Leibnitz Elemente sein, deren Bedeutung weit über sein Jahrhundert hinausreicht. Es ist Manches in seinen Schriften, was mehr für uns Heutige da zu sein scheint, als für diejenigen, welche unmittelbar auf ihn gefolgt sind. —

Dass die bekannteren Darstellungen der Leibnitzischen Philosophie von mir thunlichst benutzt worden sind, versteht sich von selbst. Die Beschaffenheit der beabsichtigten Reproduktion aber bringt mit sich, dass für spezielle Auseinandersetzung mit derselben wenig Veranlassung sich findet. Ueberhaupt hat die gegenwärtige Abhandlung nur zu einer dieser Darstellungen ein näheres Verhältniss, nämlich zu der vorher angeführten von Zeller. Nicht nur durch ihre reiche Auswahl von Stellenbelegen war sie mir werthvoll, sondern auch sachlich hat sie mein Verständniss von Leibnitz wesentlich gefördert, was ich mit schuldigem

Danke hier ausspreche. Von Zellerschen Ausdrücken habe ich den von „Evolution“ und „Involution“ entlehnt, was hier beiläufig bemerkt sein mag, da ich es im Text selbst nicht angedeutet habe. — Was die Citate anlangt, so sind sie mit wenigen Ausnahmen der schönen Erdmann'schen Ausgabe entnommen: Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia, Berlin 1840. Ich gebe immer einfach die betreffende Seitenzahl; eventuell der Seitenzahl beigefügte Zahlen bezeichnen den Absatz. Wo in dem Folgenden einer Zahl das Wort „Seite“ beigefügt worden ist, bezieht sich die Verweisung auf eine Stelle der gegenwärtigen Abhandlung, nicht der Leibnitzischen Schriften.

Einleitung.

Am Schlusse der Theodicee versucht Leibnitz seine Hauptgedanken über die in diesem Buche behandelten Probleme präcis und zugleich anschaulich zusammenzufassen. Er thut dies, indem er zunächst einen Dialog des Laurentius Valla, welcher das Verhältniss von menschlicher Freiheit und göttlicher Macht und Gerechtigkeit behandelt, zum Theil reproducirt. In diesem Dialog wird unter Anderem auch die Situation vorgeführt, wo Sextus Tarquinius den delphischen Apoll um die Zukunft befragt und die Antwort erhält: „exul inopsque cades irata pulsus ab urbe“ (621, 409). Wie sich nun Sextus über diese Antwort beklagt, wird ihm von Apollon entgegnet, dass er seinerseits das Zukünftige nur zu wissen und zu verkündigen, nicht aber zu bereiten habe; letzteres sei Sache des Zeus und der Parzen. Im Verlaufe des Wortwechsels geht der Gott dem Sextus gegenüber zu dem Satze fort: „Jupiter vous a donné une âme méchante et incorrigible; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx“ (621, 410). Nachdem Valla die Sache bis auf diesen Punkt geführt, betont er schliesslich sein Unvermögen zur Lösung des vorliegenden Problems, erinnert im Vorbeigehen an die Bemerkungen des Apostels Paulus über das Verhältniss des Thon's zum Töpfer und endet mit einer Anpreisung des blinden Glaubens an die trotz Allem doch vorhandene Güte Gottes.

Wo Valla schliesst, setzt Leibnitz ein und spinnt seinerseits das weiter fort, was wir die Sextus-Parabel oder den Sextus-Mythus nennen können. Denn in ähnlicher Weise wie bei Plato auf gewissen Höhepunkten seiner Schriften die rein begriffliche Erörterung durch die anschauliche mythische Darstellung abgelöst wird, versucht hier Leibnitz im Bilde zusammenzufassen, was in der begrifflichen Erörterung das nicht immer offenbare vereinigende Band gewesen war. Soviel wir sehen, spricht er hier nur Solches aus, was ihm wissenschaftlich vollkommen feststeht; weil es aber kaum an einer anderen Stelle seiner Schriften in so bedeutsamer Zusammenfassung sich findet, darum erscheint der Sextus Mythus als ein geeigneter Ausgangspunkt für unsere Untersuchung.

Leibnitz lässt Sextus nach Dodona gehen und dort an Zeus die Frage richten: „Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort et mon cœur, ou reconnaissez votre tort" (622, 413). Darauf richtet der Gott an Sextus die Aufforderung, Rom zu entsagen; thue er das, so würden ihm die Parzen einen anderen Lebensfaden spinnen, er würde weise und glücklich werden. Sextus dagegen will zwar der königlichen Herrschaft über Rom um keinen Preis entsagen, aber er wünscht als ein guter König über Rom zu herrschen. Eben dies freilich erklärt der Gott für undurchführbar, da er den Sextus besser zu kennen behauptet, als dieser sich selbst kennt. Sextus entsagt schliesslich Rom nicht, geht dahin und erfüllt sein Geschick. — Dies verhängnissvolle Gespräch hat Theodor, der Oberpriester des Zeus zu Dodona, mit tiefer Bewegung angehört, und diese Bewegung macht sich nach dem Fortgang des Sextus in den Worten Luft: „votre sagesse est adorable, ô grand maître des Dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il imperte dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté; il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés:

ils souhaiteraient d'admirer votre bonté aussi bien que votre grandeur; il dépendait de vous de lui donner une autre volonté" (622, 413). Und Zeus antwortet: „allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devais faire." Theodor begibt sich nach Athen und erhält die Weisung, sich im Tempel der Göttinn zu nächtlicher Ruhe niederzulegen. Im Traumgesicht fühlt er sich in ein fremdes Land entrückt und schaut dort eine Burg von wundervoller Herrlichkeit. Pyramidal ist sie gestaltet, und während die Basis der Pyramide sich in das Unendliche zu verbreitern scheint, tritt die Spitze derselben mit vollkommener Klarheit hervor. Die Göttin erscheint, um den staunenden Priester zu führen und ihm das Geschaute zu deuten. „Vous voyez ici le palais des destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du monde existant, a digéré les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous" (622, 414). Jedes der über einander liegenden Gemächer der Burg ist nämlich die Repräsentation einer Welt. „Ces mondes sont tous ici, c'est à dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout-à-fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera), mais des Sextus approchans." Sie treten in eins der Gemächer, und Theodor sieht sich wirklich in Mitten einer eigenthümlichen Welt, von welcher gilt: „solemque suum, sua sidera norat" (623, 415). Da steht Sextus zu Dodona vor dem Gotte, beugt sich dem Worte desselben und entsagt Rom. In einem Augenblick zieht das ganze weitere Leben des Sextus vor dem Auge des Priesters vorüber; er sieht ihn nach Korinth gehen, wo er ein langes Leben friedlicher Arbeit lebt und endlich, von der Verehrung der Bürgerschaft umgeben, in hohem Alter stirbt. In einem andern Gemach erblicken sie einen andern Sextus, der ebenfalls dem Worte des Gottes ge-

horcht, aber nicht nach Korinth, sondern nach Thracien geht, die Tochter des dortigen Königs heirathet und als Nachfolger desselben sich der begeisterten Verehrung seiner Unterthanen erfreut. — Wie nun die beiden Wanderer endlich in das oberste Gemach gelangt sind, schauen sie daselbst die Repräsentation der besten Welt, und die deutende Göttinn erklärt, dies sei keine andere als die wirklich vorhandene Welt. In der That erkennt der von der Herrlichkeit dieser Welt vollständig hingenommene Priester hier den wirklichen Sextus, wie er zu Dodona der Entsagung sich weigert, nach Rom geht und sein tragisches Geschick erfüllt. Die Göttin aber spricht in dem Schlussworte die letzte Wahrheit aller Dinge aus: „Si Jupiter avait pris ici un Sextus heureux à Corinthe ou roi en Thrace, ce ne serait plus ce monde. Et cependant il ne pouvait manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide: autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse, il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement: il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris: il l'a fait passer de la région des possibles à celles des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connaître“ (623, 416).

Hier endet der Mythus. Was er mit demselben gewollt, spricht Leibnitz zum Schlusse so aus: „Si Apollon a bien représenté la science divine de vision (qui regarde les existences), j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple in-

telligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses" (624, 417).—

Die eben mitgetheilte Bemerkung über die Bedeutung der Pallas Athene in diesem Mythus enthält offenbar die Aussage, dass die verschiedenen Erörterungen der Theodicee ihre letzte Begründung nur in der Metaphysik finden. Denn von der Art, wie die „Quelle der Dinge" aufgefasst wird, hängt der Sinn ab, in welchem von Freiheit des menschlichen Willens und einem Verhältnisse Gottes zu derselben gesprochen werden kann. Da nun unsere Untersuchung nach Beantwortung der Frage strebt: in welchem Sinne ist auf Grund der Leibnitzischen Metaphysik eine Freiheit des menschlichen Willens zu statuiren? — so wird die grosse Bedeutung jenes Mythus für unsern Zweck offenbar. Wir formuliren daher zunächst die Hauptmomente des Mythus als Sätze und gewinnen mittels dieser Sätze die Theile, in welche sich unsere Untersuchung auseinanderlegt. Die Hauptpunkte des Mythus scheinen nämlich folgende zu sein.

Erstens: Der concrete Sextus ist ein integrirender Bestandtheil dieser Welt, und der concrete Verlauf seines Lebens ist ein integrirender Bestandtheil des Verlaufes dieser Welt. Nicht nur die Wegnahme eines Bestandtheiles, zum Beispiel des Sextus, sondern auch schon die Abänderung seines Lebensverlaufes würde diese Welt zu einer anderen machen. Denn den Lebensverlauf eines Weltbestandtheiles abändern, hiesse diesen Bestandtheil selbst zu einem andern machen. —

Zweitens: Diese Welt mit allen ihren Bestandtheilen und ihrem gesammten Verlaufe ist zunächst als Möglichkeit Gegenstand des göttlichen reinen Denkens grade so wie die unzählbare Menge der andern ebenfalls möglichen Welten. Da die vergleichende Betrachtung aller möglichen Welten diese Welt als die vollkommenste von allen zeigt, so wird ihr von Gott der Eintritt in die aktuelle Existenz gestattet. Die aktuelle Existenz dieser

Welt hat also nur darin ihren Grund, dass sie die vollkommenste oder beste von allen möglichen Welten ist. —

Drittens: Der concrete Sextus ist freilich böse, aber nicht Gott hat ihn zu einem Bösen gemacht; er hat nur dem bösen Sextus den Eintritt in die aktuelle Existenz gestattet. Auch mit dem bösen Sextus ist diese Welt gleichwohl die beste Welt. —

Es leuchtet sofort ein, dass der erste und zweite Satz zusammengehören; durch sie werden die Hauptmomente der Metaphysik umschrieben. Der dritte Satz ist die Verknüpfung von Metaphysik und Ethik gewidmet. Danach gliedert sich unsere Untersuchung in zwei grosse Theile; was die Unterabtheilungen anlangt, so bemerken wir hier nur, dass der erste Haupttheil — entsprechend den zwei ersten Sätzen — zwei grössere Unterabtheilungen hat.

I.

I. Die Monade und das Monadensystem.

Wir weisen zunächst das Missverständniss zurück, als ob in dem besprochenen Mythus Sextus Tarquinius nur darum als integrirender Bestandtheil dieser Welt dargestellt sei, weil sein Thun allerdings zu den veranlassenden Ursachen für die Entstehung der römischen Republik gehört, die römische Republik aber zweifelsohne ein integrirender Bestandtheil dieses Weltlaufes ist. Jeder eindringende Blick in den Zusammenhang des Leibnitzischen Systems zeigt das Irrige dieser Auffassung. Wenn wir nicht statt Sextus jeden andern concreten Menschen mit seinem Lebensverlaufe setzen könnten, so würde ja der Sextus Mythus seinem offenkundigen Zwecke, nämlich allgemeine Wahrheit in besonderer Form zu prägnanter Darstellung zu bringen, gar nicht entsprechen. Wir bleiben darum bei der Auffassung, dass Leibnitz durch diesen Mythus jeden concreten Menschen als integrirenden Bestandtheil dieser Welt hingestellt habe. Dabei ist auf den Begriff des Concreten das Hauptgewicht zu legen. Denn die Meinung ist nicht, dass hier das menschliche Wesen seinem allgemeinen Artcharakter nach in Betracht käme, das heisst: insofern es sich von dem thierischen und pflanzlichen Wesen unterscheidet. Nicht vom Menschen als solchen, sondern von jedem Menschen, sofern er ein „dieser" ist, wird ausgesagt, dass er als integrirender

Bestandtheil dieser Welt anzusehen sei. Solche eigenthümliche Betonung des Concreten in der menschlichen Sphäre wird ihren Grund in einer eigenthümlichen Ansicht vom Concreten überhaupt haben. Und eben um diese eigenthümliche Ansicht vom Concreten überhaupt zu ergründen, stellen wir die Frage dieser ersten Erörterung so: auf welche Weise ist bei Leibnitz das Einzelne mit der Totalität aller anderen Einzelnen verknüpft? —

Wenn Leibnitz — wie er so gern thut — sinnend den Blick über die bunte Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge schweifen lässt, ist er innerlich nicht blos auf die Erforschung der naturgesetzlichen Ordnung dieser Dinge bedacht. Vielmehr deutet ihm die Erscheinung Wesen an, und was ein irgendwie bedeutsamer Punkt im Leben der erscheinenden Dinge ist, dem muss ein Wesenhaftes eigenthümlicher Art zu Grunde liegen. Dieser Recurs von der Erscheinung auf das Wesen ist ein hervorstechender Zug seiner intellektuellen Gewohnheiten; er tritt dem Leser seiner Schriften häufig genug entgegen. So gibt er denn auch vom Eingang seiner „Monadologie“ (705, 2—6) den Nachweis für das Vorhandensein einfacher Substanzen durch die Hinweisung auf die empirische Thatsächlichkeit zusammengesetzter Grössen. Das Zusammengesetzte ist ein Aggregat, aber wovon? Offenbar von einfachen Substanzen. Was einfach ist, hat keine Theile. Wo keine Theile sind, da kann weder von Ausdehnung, noch von bestimmter Gestalt, noch von Theilbarkeit geredet werden. Was in keiner Weise theilbar ist, kann nicht auf dem natürlichen Wege der Auflösung vergehen; es kann aber ebenso wenig auf natürlichem Wege entstehen. So ergibt sich, dass einfache Substanzen oder — wie Leibnitz sie nennt — Monaden nur mit einem Schlage, das heisst durch Schöpfung, in's Dasein treten und ebenso nur mit einem Schlage, das heisst durch Vernichtung, aus demselben wieder verschwinden

können. Die einfachen Substanzen sind also geradezu als die „véritables atomes de la nature“ zu bezeichnen. — Bedenken wir ferner (705, 7), dass in zusammengesetzten, aus Theilen bestehenden Dingen ein Hinzutreten neuer Theile, ebenso Verschiebung der schon vorhandenen Theile vorkommt — beides unter dem Einflusse von Aussen: so werden wir es zum Charakter des zusammengesetzten Dinges rechnen müssen, dass es reale Einwirkungen von anderen Dingen erfährt. Was aber so von den zusammengesetzten Dingen gilt, darf nun offenbar von den einfachen Substanzen grade nicht gelten, und so gelangen wir zu dem Satze: „les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ — Wenn wir nach dem Entwickelten etwa geneigt wären, die einfachen, also nicht ausgedehnten, unzerstörbaren, von einander vollständig isolirten Substanzen auch als qualitätslos zu denken — was würde dabei herauskommen? (705, 8. 9.) Es würde sich dann bei jenen Substanzen eigentlich nichts mehr denken lassen; sie würden auf die Bezeichnung von „Wesen“ keinen Anspruch mehr erheben dürfen. Setzen wir sie daher als nicht qualitätslos, so ist vielleicht anzunehmen, dass sie alle die gleiche Qualität haben. Geben wir einmal dieser Annahme einen Augenblick Raum, wie wollen wir dann einen Zustand der Weltdinge von einem andern unterscheiden? Wenn die einfachen Substanzen nicht von einander unterschieden werden können, so kann wohl überhaupt nichts mehr von einem anderen unterschieden werden. So fordert denn das empirische Vorhandensein von Unterschieden in der Sphäre der zusammengesetzten Dinge das Dasein qualitativer Unterschiede unter den einfachen Substanzen. Und diese qualitativen Unterschiede sind darum als individuelle Unterschiede der einfachen Substanzen zu denken, weil man in der ganzen Natur nicht zwei Dinge findet, die sich vollkommen gleich wären. Wie ernstlich empirisch die letztere Behauptung gemeint ist, geht daraus hervor,

dass Leibnitz bei anderer Gelegenheit erzählt (278), wie man einst in dem Garten einer Fürstin nach zwei vollkommen gleichen Blättern gesucht, trotz aller Mühe aber solche nicht habe finden können. Die einfachen, daher nicht ausgedehnten, nicht zerstörbaren, von einander vollständig isolirten Substanzen sind also in qualitativer Hinsicht dergestalt von einander unterschieden, dass keine der andern völlig gleicht.

Dieser ganze Eingang der Monadologie, dessen Gedankenverknüpfung wir bloss zu legen versucht haben, bestätigt nun wohl unsere obige Behauptung, dass für Leibnitz die Erscheinung Wesen andeutet, und dass er, wo irgend ein bedeutsamer Punkt im Leben der erscheinenden Dinge sich zeigt, demselben ein Wesenhaftes eigenthümlicher Art zu Grunde legt. Sehen wir aber näher zu, so tritt in jenem Eingang der Monadologie ein doppelter Gedankenzug hervor. Nachdem erklärt worden, dass das Zusammengesetzte das Einfache zur nothwendigen Voraussetzung hat, wird aus der Einfachheit die Unräumlichkeit, Unzerstörbarkeit und Isolirtheit abgeleitet; wir können wohl sagen, dass dies die Momente sind, in denen der Begriff der Einfachheit zur Darlegung kommt. Solange diese Darlegung währt, entfernen wir uns — bildlich geredet — von der Erscheinung. Dann aber setzt der andere Gedankenzug ein, und durch den Begriff der individuellen Unterschiedenheit in qualitativer Hinsicht treten wir — wieder bildlich geredet — der Erscheinung offenbar aufs Neue näher. Denn nachdem innerhalb des ersten Gedankenzuges eine Mehrheit einfacher Substanzen nur stillschweigend vorausgesetzt worden, bekommt jetzt dieser Gedanke durch die Betonung der qualitativen, individuellen Unterschiedenheit erst seinen rechten Halt. Und wodurch nun die Annahme einer solchen Verschiedenheit der einfachen Substanzen begründet? Offenbar vorwiegend durch den Hinweis auf die Thatsächlichkeit eingreifender Unterschiede in der Sphäre der erscheinenden Dinge. Dass

diese Begründung einen aposteriorischen Charakter trage, wird gesagt werden dürfen. Nur nebenbei tritt auch ein apriorisches Element hervor in dem Satz, dass die einfachen Substanzen — wenn als qualitätslos gedacht — keinen vollziehbaren Gedanken ergäben und auf die Bezeichnung von „Wesen“ keinen Anspruch mehr hätten. Ist dies hier zu Tage getretene Verhältniss der aposteriorischen und apriorischen Begründung Ausdruck einer inneren Eigenthümlichkeit unserer Philosophen? Oder ist es nur aus der Rücksicht auf den Prinzen Eugen, für welchen ja die Monadologie geschrieben wurde, zu erklären? Wir stehen mit diesem Gedanken einer Mehrheit qualitativ unterschiedener Substanzen — so zu sagen — an der Schwelle des Innersten der Leibnitzischen Philosophie. Wir müssen wünschen diese Schwelle überschreiten, das heisst: angeben zu können, wo die eigentliche letzte Wurzel des Monadenbegriffes liegt. Erst dann nämlich dürfen wir auf Beantwortung unserer Grundfrage nach der Verknüpfung des Einzelnen mit der Totalität aller anderen Einzelnen hoffen.

Nicht nur die Naturbetrachtung, sondern auch die Reflexion auf die Lehren anderer Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart dient Leibnitz zum Vehikel für die Entfaltung seiner Gedanken. Es wäre überflüssig, wollten wir hier seine Aeusserungen über Demokrit, über Plato und Aristoteles registriren; wir begnügen uns an sein Verhältniss zu Cartesius und namentlich zu Spinoza zu erinnern. Dass der Substanzbegriff der Hauptbegriff in der Metaphysik sei, darin ist er mit ihnen einverstanden, aber er definirt diesen Begriff wesentlich anders als sie. Spinoza definirt ähnlich wie Cartesius so: „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ (Ethik I, 3. Definition.) Leibnitz dagegen erklärt (in dem Aufsatz „de primae philosophiae emendatione,“ 122), nachdem er die Bedeutung des Sub-

stanzbegriffes im Allgemeinen betont: „Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium(quod Germani vocant „Kraft", Galli „la force"), cui ego explicandae peculiarem dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed *vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet*, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit; atque ita *per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget sed sola sublatione impedimenti.*" Kurz und schlagend spricht er sich an einem andern Orte (125, 3) über die letzten Elemente aller Dinge so aus: „Je les appelle *forces primitives*, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une *activité originale.*"

Man könnte nun zunächst fragen, ob die Differenz der zwei Definitionen des Substanzbegriffes wirklich so erheblich sei, ob sich dieselben nicht etwa blos ergänzen, statt sich auszuschliessen. Bei Spinoza besteht der Charakter der Substanz darin, dass sie „in sich ist", bei Leibnitz darin, dass sie durch sich bewegt wird. Das „in sich" und „durch sich" aber drücken beide die Selbstständigkeit aus. Danach würden beide Definitionen darin übereinstimmen, dass sie die Substanz als selbstständiges Wesen bezeichnen. Der Unterschied würde darin bestehen, dass nach der einen die Substanz als selbständiges Sein, nach der andern als selbständiges Thun zu gelten hat. Liesse sich dieser Unterschied nicht als blosse Ergänzung auffassen? Leibnitz ist von dieser Auffassung sehr weit entfernt, denn er erklärt es (691. 720. 722) für eine nothwendige Consequenz der Spinozistischen Definition, dass es überhaupt nur eine Substanz

gebe, während mit der seinigen die Anerkennung einer Mehrheit von Substanzen sofort mitgegeben sei. Er sagt (157, 9) ganz bestimmt: „ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione.“ Hier nun schwindet jener Schein, als könnte man das Verhältniss der zwei Definitionen unter den Gesichtspunkt der Ergänzung stellen. Hatten wir nämlich vorher vernommen, dass die Substanz vis activa oder activité originale ist, so konnten wir einen Augenblick dem Gedanken Raum geben, als ob dadurch die Substanz noch nicht als concrete Einzelheit bestimmt sei. Und so lange sie das noch nicht war, liess sich das Verhältniss zum Spinozismus allenfalls als das der Ergänzung denken. Jetzt aber erklärt Leibnitz, dass er das agere oder die activité originale gar nicht anders zu denken vermöge, denn als ein singulare, das heisst als concrete Einzelheit, neben welcher es dann selbstverständlich andere concrete Einzelheiten gibt. Die Begriffe des agere und der substantia singularis decken sich vollkommen.

Wir haben die Thatsache der Differenz beider Definitionen constatirt und versuchen jetzt, uns über die inneren Gründe derselben Rechenschaft zu geben. Mit Spinoza beginnend, richten wir den Blick auf das Verhältniss der vorher mitgetheilten Definition der Substanz zur sechsten, welche dem Gottesbegriffe gewidmet ist. Sie lautet: „per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.“ In der beigefügten Erläuterung wird dann das absolute infinitum von dem unterschieden, was nur in suo genere infinitum ist. Der Charakter des Ersteren wird dahin bestimmt, dass zu seinem Wesen alles das gehört, was irgendwie Wesen ausdrückt und keine Negation involvirt. Was nun das Verhältniss zur dritten Definition anlangt, so ist offenbar Gott sofort als Substanz bestimmt, denn der

Ausdruck ens absolute infinitum wird durch den gleichbedeutenden erläutert: „substantia constans infinitis attributis, quarum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.“ Dass Gott die einzige Substanz sei, wird in diesen Anfangsdefinitionen noch nicht ausgesprochen. Scheinbar bleibt die Möglichkeit bestehen, dass ausser der absolut unendlichen Substanz noch andere wahrhafte Substanzen vorhanden sind. Diese Möglichkeit wird durch die unmittelbar folgende dialektische Erörterung zerstört, deren Hauptmomente in der 7. S. und 11. Proposition zu Tage treten. Während auf der einen Seite gesagt wird, dass die Existenz zur Natur der Substanz gehöre, dass die Substanz nothwendigerweise unendlich sei, wird von Gott ebenfalls gesagt, dass er nothwendig existire, oder — wie die beigefügte Erläuterung lautet — dass seine Essenz die Existenz involvire. So ist der Weg geebnet für die 14. Proposition: „praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.“ Und damit über die Tragweite dieser Erklärung kein Zweifel bleibe, wird die bündige Erläuterung beigefügt: „hinc clarissime sequitur, Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi *unam* substantiam dari, eamquam absolute infinitam esse.“ Was am Anfang ein Unausgesprochenes war, ist jetzt ein Ausgesprochenes geworden. Aber warum war dazu längere dialektische Erörterung nöthig? Doch wohl darum, weil in den Definitionen der Substanz und Gottes verschiedene Momente hervorgehoben waren, deren schlechthinige Zusammengehörigkeit Anfangs nur geahnt werden konnte und darum durch den Fortgang bewiesen werden musste. In der Definition der Substanz sei das Moment der Selbstständigkeit hervorgehoben, sagten wir oben und suchten durch diesen Ausdruck die Tendenz anzudeuten, welche in dem „in se esse“ und „per se concipi“ zur Aussprache kommt. Selbständigkeit oder Unbedingtheit ist demnach das Wesen der Substanz. Blicken wir auf die Definition des Gottesbegriffes, so ist in dem Ausdruck ens

absolute infinitum der Nachdruck offenbar auf das absolute zu legen. Dasselbe erläutert sich schliesslich zu der Bestimmung, dass zu Gottes Wesen Alles gehöre, was irgendwie Wesen ausdrückt und keine Negation involvirt. Was also als das Wesen Gottes hervorgehoben wird, ist die absolute Unendlichkeit, und diese Absolutheit wird dahin erläutert, dass sie schlechthinige Allheit oder Allgemeinheit ist. Dies schliesslich herausgetretene Verhältniss: dass nämlich nur das schlechthin Unbedingte vollkommen allgemein, und nur das schlechthin Allgemeine vollkommen unbedingt ist — war freilich von Anfang an intendirt, bedurfte aber doch in der That eines dialektischen Nachweises. — Dürfen wir in diesem Verhältniss des Unbedingten und des schlechthin Allgemeinen die charakteristische Grundlage der Spinozistischen Philosophie sehen, so werden wir um so lebhafter beklagen, dass Leibnitz nie einen systematischen Aufbau seiner Metaphysik gegeben hat. Das intime Verhältniss der Begriffe des agere und der substantia singularis, wie es oben hervortrat, hat doch fast etwas Ueberraschendes. Man könnte sich denken, dass von dem Satze, der als das Wesen der Substanz die activité originale oder selbstthätige Kraft angibt, erst eine längere Reihe von Propositionen und Demonstrationen zu der Erkenntniss führte, die selbstthätige Kraft sei nur als concrete Einzelheit denkbar, mithin der Begriff der Substanz erst dann wirklich vollzogen, wenn sie als substantia *singularis* gedacht werde. Denn dies ist klar: dieselbe fundamentale Bedeutung, welche dort das Verhältniss des Unbedingten und des schlechthin Allgemeinen hat, kommt hier dem Verhältniss der selbstthätigen Kraft und der concreten Einzelheit zu. Leibnitz also hat leider eine solche systematische Deduktion nicht gegeben, und so bleibt uns nichts übrig als die Hauptmomente einer solchen aus den einschlägigen Stellen verschiedener Schriften unseres Philosophen hypothetisch zu reconstruiren. Wir werden daher

für den Begriff der selbstthätigen Kraft weitere Entfaltung zu suchen haben. Erst, nachdem dieser Weg der Untersuchung bis zu Ende gegangen ist, werden wir im Stande sein anzugeben, wo die eigentliche Wurzel des Monadenbegriffes liegt. Denn es wird doch wohl ebenso sein wie vorher bei Spinoza: das, was am Ende herauskommt, wirft aufhellendes Licht auf den Anfang zurück, wie es denn innerlich schon den Anfang bestimmt hatte.

In der oben (Seite 16) mitgetheilten Erörterung über den Substanzbegriff findet Leibnitz das Wesen der Substanz in der vis activa. Er stellt diesen Begriff dadurch klar, dass er ihn nach zwei Richtungen hin von anderen Begriffen unterscheidet. Die vis activa ist nicht die potentia activa der Scholastiker oder die blosse Fähigkeit durch ein hinzutretendes Bewegungsprincip in Aktion gesetzt zu werden. Die vis activa ist aber auch nicht die Aktion selbst oder der thatsächliche Vollzug der Bewegung. Vielmehr ist sie das in Bewegung setzende und das in Bewegung gesetzt werdende in Einem; sie ist das sich selbst in Bewegung setzende. Der thatsächliche Vollzug der Bewegung ist nur die nothwendige Consequenz des Vorhandenseins der selbstthätigen Kraft. Von der selbstthätigen Kraft gilt demnach, dass sie per se ipsam in operationem fertur und dass sie agit sine intermissione (vergleiche Seite 17). Wollen wir sie also richtig denken, so haben wir sie als das sich selbst permanent Bewegende zu denken. — Die „selbstthätige Kraft“ macht nach diesen Erörterungen den Eindruck eines sich selbst vollkommen genügenden Wesens. Man sieht nicht, warum sie eines anderen Wesens in irgend einer Beziehung bedürfen sollte. Dennoch schliesst Leibnitz die in Rede stehende Darlegung mit den Worten: „nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti.“ Woher soll denn aber ein Hinderniss für die Ausübung der selbstthätigen Kraft kom-

men? Die Berechtigung dieser Frage leuchtet sofort ein, wenn wir uns erinnern, in welchem grösseren Gedankenzusammenhange wir uns hier befinden. Wenn nach richtiger Bestimmung des Substanzbegriffes gesucht wird, so wird offenbar nach dem wahrhaft Seienden gesucht. Es wird eine Antwort begehrt auf die Grundfrage der Metaphysik: was ist real? Zur Antwort haben wir nun den Satz erhalten: das Reale ist selbstthätige Kraft. Wir dürfen daher wohl auch sagen: nur die selbstthätige Kraft ist real; ausser der selbstthätigen Kraft ist nichts, was irgendwie Realität hätte. Daher ist nicht abzusehen, woher der selbstthätigen Kraft ein Hinderniss entstehen könnte, welches bei Erörterung des Realen überhaupt genannt zu werden verdiente, also seinerseits selbst real wäre. Wenn nun Leibnitz dennoch von einem Hindernisse spricht, so werden wir dasselbe jedenfalls nicht ausserhalb des Realen, das heisst ausserhalb der selbstthätigen Kraft zu suchen haben, denn da würde ja überhaupt nichts zu finden sein. Wir werden es — so auffallend dies klingen mag — innerhalb des Begriffes der selbstthätigen Kraft selbst auffinden müssen. Leibnitz kennt — so möchten wir glauben — darum das Hinderniss, weil ihm, wenn er den Ausdruck „selbstthätige Kraft“ ausspricht, sofort die nähere Spezialisirung vorschwebt, die er ihm an anderen Stellen seiner Schriften gibt. Es wird also wohl die grade ihm specifisch eigenthümliche Auffassung des Begriffes der selbstthätigen Kraft sein, welche ihn dazu bringt, von jenem Hinderniss zu reden. Auch andere Philosophen könnten dazu kommen, die Substanz als selbstthätige Kraft zu definiren; indem sie aber von einem Hindernisse des Kraftvollzuges nichts sagten, würde offenbar werden, dass sie den Gedanken der selbstthätigen Kraft doch anders denken als Leibnitz. Soviel wir sehen, besteht die ihm eigenthümliche Auffassung des Begriffes der selbstthätigen Kraft darin, dass dieselbe als Vorstellung bestimmt wird. Wir wenden uns daher jetzt zur Untersuchung dieses Be-

griffes. — Leibnitz macht darauf aufmerksam (706, 14), dass Vorstellung (perception) von bewusster Vorstellung (apperception ou conscience) unterschieden werden müsse. Wir haben also hier, wo der allgemeine Begriff der Vorstellung gewonnen werden soll, nicht an das zu denken, was wir im gewöhnlichen Leben Vorstellung nennen. Freilich zeigt sich später, dass diese letztere nur ein höherer Grad der Vorstellung überhaupt ist. Um so fester aber haben wir hier, wo die Vorstellung überhaupt erfasst werden soll, den Blick auf das allgemeine Wesen der Vorstellung zu richten.

Ueber seine Definition der Seele befragt, unterscheidet Leibnitz zunächst Seele im engeren und weiteren Sinne und fährt dann (466, III.) so fort: „Late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera *perceptionem* constituit.“ Und 714, 2 wird gesagt: „Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.“ Ganz bündig ist die Aeusserung 720: „Perception m'est la représentation de la multitude dans le simple.“ Die Ansicht, auf welche wir durch diese Aeusserungen zunächst geführt werden, dürfte folgende sein. Hier wird einfach vorausgesetzt, dass es nicht nur eine Substanz, also nicht nur eine selbstthätige Kraft gibt, sondern viele. Jede dieser selbstthätigen Kräfte ist eben als selbstthätige eine in sich geschlossene Einheit. Darum hat jede die Vielheit der anderen ausser und neben sich. Dass sie aber diese Vielheit der anderen nicht nur

ausser sich, sondern auch in sich hat — dies ist es, was die eben mitgetheilten Aeusserungen besagen wollen. Dieselben streben dahin, die vielen selbstthätigen Kräfte nicht isolirt neben einander stehen zu lassen. Sie etabliren ein inneres Verhältniss jeder Einheit zur Vielheit; sie betonen, dass dies innere Verhältniss zur Vielheit das Wesen der Einheit nicht schädige. Unter „Vorstellung" ist daher zunächst nur dies zu verstehen, dass jede der selbstthätigen Kräfte, unbeschadet ihrer Einheitlichkeit, ein inneres Verhältniss zur Vielheit der anderen hat. — Indem sich uns diese vorläufige Ansicht bildet, sehen wir uns sofort auf zwei Fragen geführt. Erstens: woher nimmt Leibnitz das Recht, eine Mehrheit von selbstthätigen Kräften vorauszusetzen? Zweitens: wenn jede selbstthätige Kraft zur Vielheit der anderen ein inneres Verhältniss hat, ist dieses Haben eines solchen Verhältnisses für sie selbst nur eine Eigenschaft, oder besteht ihr ganzes Wesen in diesem Haben? Mit anderen Worten: übt sich die selbstthätige Kraft erstens in einer uns inhaltlich noch nicht näher bekannten Weise, und zweitens auserdem noch als Vorstellung aus? Da wir glauben, dass eine sichere Beantwortung der ersten Frage nur durch Beantwortung der zweiten gewonnen oder wenigstens angebahnt werden kann, so wenden wir uns zuerst zu dieser.

Sehen wir uns die Definition: „perception est la représentation de la multitude dans le simple" genauer an, so scheint sie die Auffassung nahe zu legen, dass „selbstthätige Kraft" und „Vorstellung" nicht identisch sind. — Wir haben nämlich hier drei Momente: das Einfache, die Vielheit und das als Repräsentation bezeichnete Sein der Vielheit in dem Einfachen. Die Einfachheit ist, wie oben (Seite 12) bemerkt wurde, die erste Bestimmung des Substanzbegriffes. Unräumlichkeit, Unzerstörbarkeit und Isolirtheit oder — wie wir es auch nennen können — Autarkie (706, 18) bilden die Momente, in denen der Begriff der Einfachheit zur Darlegung kommt. Als dann (Seite 16)

als zweite Bestimmung des Substanzbegriffes die selbstthätige Kraft angegeben wurde, glaubten wir nicht, dass diese neue Bestimmung äusserlich neben die erste gestellt werden dürfe. Ist die neue Bestimmung nicht vielmehr von der Art, dass sie die erste aufnimmt und weiter bildet? Was vorher unter dem Schema des Seins concipirt war, das wird jetzt unter dasjenige des Thuns gestellt; kein Moment geht verloren, aber alle werden auf eine höhere Stufe gehoben. Die Unräumlichkeit versteht sich bei einem dynamischen Princip — wie die selbstthätige Kraft ist — von selbst. Was aber die Unzerstörbarkeit und Isolirtheit oder Autarkie anlangt, so verweisen wir auf die Seite 20 gegebene Darlegung, nach welcher die selbstthätige Kraft als das sich selbst permanent bewegende zu denken ist. In dem „sich selbst" kehrt die Autarkie, in dem „permanent" die Unzerstörbarkeit wieder. Wenn dem so ist, so muss als das Einfache, in welchem die Repräsentation der Vielheit erfolgt, die selbstthätige Kraft bezeichnet werden. Nun haben wir bis jetzt freilich noch nicht gehört, was denn — populär geredet — die selbstthätige Kraft eigentlich thut. Indessen könnte man den Wunsch, dies zu vernehmen, für ungerechtfertigt erklären und entgegnen, das sich selbst permanent bewegen sei eben das, was die selbstthätige Kraft „thut"; ihre Thätigkeit sei ja schlechterdings nur eine immanente. Dann bestünde die permanente Selbstbewegung in der consequenten Selbsterhaltung der reinen Einfachheit. Nehmen wir weiter die Voraussetzung an, welche in der in Rede stehenden Definition obwaltet, dass nämlich viele selbstthätige Kräfte vorhanden sind, was sagt dann die Definition? Sie sagt, dass jede der selbstthätigen Kräfte, welche also in der permanenten Selbsterhaltung ihrer reinen Einfachheit begriffen ist, gleichwohl die Vielheit der anderen in irgend einem Sinne in sich hat. — Wir fühlen sofort das Unbequeme dieses Ausdruckes. Wie kann eine Thätigkeit, die wirklich weiter nichts ist als permanente

Selbsterhaltung ihrer reinen Einfachheit, noch irgend etwas Anderes in sich haben? Soll hierbei überhaupt etwas gedacht werden, so muss jedenfalls dieses „in sich haben“ ebenfalls unter den dynamischen Gesichtspunkt gestellt, das heisst als Thätigkeit gefasst werden. Wir erhalten dann zwei Thätigkeiten, über deren Verhältniss wir aber noch nichts wissen. Dass sie im radikalen Sinne zwei sein, also von zwei ganz verschiedenen Principien herrühren sollten, lässt sich nicht annehmen. Leibnitz würde uns sonst über die Natur des zweiten Princips und über sein Verhältniss zum ersten ganz gewiss irgend eine Belehrung gegeben haben. Da er dies nicht thut, so ist anzunehmen, dass die zwei Thätigkeiten im letzten Grunde Eines und nur beziehungsweise verschieden sind. Die zweite ist als Modifikation der ersten aufzufassen, hervorgerufen und der ersten gleichsam aufgenöthigt durch das Vorhandensein der vielen andern selbstthätigen Kräfte. Es geht also die Selbsterhaltung der reinen Einfachheit, welche das eigentliche Wesen der selbstthätigen Kraft constituirt, permanent ihren Gang. Sie ist das Innere, und nur weil die selbstthätige Kraft nicht umhin kann mit anderen selbstthätigen Kräften in irgend einem „Zusammen“ sich zu befinden, gibt es ein Aeusseres zu diesem Inneren. Dies Aeussere ist die Modifikation der selbstthätigen Kraft, welche Modifikation vollkommen unbeschadet der eigentlichen Selbsterhaltungsthätigkeit ausgeübt wird und in Etablirung einer Beziehung zu den anderen selbstthätigen Kräften besteht. Ist es so gemeint, so lässt sich allerdings nicht im strengen Sinne sagen, dass das Einfache die Vielheit in sich hat. Es hat sie zwar nicht mehr blos ausser sich, aber eben doch nur an sich, und ganz streng genommen ist das an sich haben immer noch ein ausser sich haben. Vielleicht ist indessen in jener Leibnitzischen Definition der Vorstellung das „in“ nicht im vollkommen strengen Sinne zu nehmen, sondern in dem relativen, den wir uns wohl am besten durch ein Beispiel verdeutlichen.

Wir nehmen als solches die Art und Weise, in der wohl öfter vom Wesen des Menschen gesprochen wird. Man sagt da: der Mensch hat Intelligenz, Gefühl, Willen; er entwickelt mittels dieser Funktionen eine reiche Fülle von Beziehungen zu seines Gleichen und den anderen Dingen. Diese Beziehungen existiren nicht nur in der Form äusserer Thaten und Leiden, sondern sie füllen auch das Innenleben des Menschen als eine grosse Mannigfaltigkeit von Bewegungen des Intellektes, des Gefühls und des Willens. Alles das ist also im Menschen, und gleichwohl besteht der Mensch nicht daraus; er hat es, aber er ist es nicht. Das, was der Mensch ist, ist sein Inneres im eigentlichen Sinne; das, was er hat, ist sein Inneres im uneigentlichen Sinne. Solchen Reden liegt unbewusst das Schema zu Grunde: die Funktion ist etwas abgesehen von ihrem Inhalt, und das Subjekt, welches die Funktion ausübt, ist etwas abgesehen von der Funktion. Ist die Ansicht von Leibnitz nach diesem Schema zu deuten? Wenn sie es ist, so muss sie folgendermassen dargestellt werden. Die permanente Selbsterhaltung der reinen Einfachheit hat die Stelle des Subjektes, nur dass dieses hier nicht als ruhendes Sein, sondern als steter Prozess aufgefasst wird. Das Vorstellen hat die Stelle, welche im Schema die Funktion einnimmt, nur dass wir sie oben als Modifikation der eigentlichen Selbsterhaltungsthätigkeit zu bezeichnen hatten. Der Inhalt der Vorstellung wird durch die Vielheit der anderen selbstthätigen Kräfte gebildet.

Es kommen nun in der That bei Leibnitz Ausdrücke vor, welche so klingen, als wolle er wirklich nach Analogie jenes Schema's verstanden werden. So sagt er 466, II: „hoc principium activum, hanc entelechiam primam, esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum.“ Indem hier die selbstthätige Kraft als Lebensprincip bezeichnet und ausserdem als mit Vorstellungsfähigkeit begabt hingestellt wird, scheint in der That zwischen der permanenten Selbsterhaltung und der Vorstel-

lungsthätigkeit unterschieden zu werden. Letztere scheint als etwas relativ Selbständiges neben die erstere zu treten, grade so wie in 466, III die facultas sentiendi zu der facultas percipiendi hinzutritt und ausdrücklich durch den Satz erläutert wird: „quando nempe perceptioni *adjungitur* attentio et memoria.“ — Dennoch halten wir diese ganze Erklärung der Leibnitzischen Sätze für unrichtig. Sie stützt sich auf die Reihe von Ausdrücken, welche von einem „adjungi“, von einem „praeterea“ und Aehnlichem spricht. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, dass diese Reihe doch nur Erläuterungen des eigentlichen Gedankens geben soll, Erläuterungen, welche eben als solche eine gewisse Handgreiflichkeit nicht scheuen, sondern beabsichtigen. Irren wir nicht, so tritt dagegen der eigentliche Gedanke in dem 466, III bald folgenden Satze heraus: „ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva, et vita est principium perceptivum.“ Stützte sich die jetzt bekämpfte Erklärung auf das „adjungi“ und ähnliche Ausdrücke, so betonen wir nun das „est“, denn offenbar sollen die durch est hier verbundenen Gedanken als vollkommen identische hingestellt werden. Es handelt sich darum, für die auch in der Sprache des gewöhnlichen Lebens üblichen Ausdrücke: mens, anima und vita eine exact philosophische Inhaltsbezeichnung zu finden. Sie wird gefunden, indem die Rationalität als Inhaltsbezeichnung von mens, die Sensibilität als Inhaltsbezeichnung von anima, die Perceptionsfähigkeit als Inhaltsbezeichnung von vita aufgestellt wird. Dass nun diese drei nicht neben einander stehen und etwa im Menschen eine nur äusserliche Combination erfahren, dass sie vielmehr nur verschiedene Stufen eines und desselben Wesens sind, wird durch die Hinübernahme der Ausdrücke vita und anima in die Inhaltsbezeichnung der nächst höheren Stufe deutlich genug ausgedrückt. Die Perceptionsfähigkeit aber als höhere Stufe der vita aufzufassen und als unterste Stufe das blosse Leben oder die blosse Selbsterhaltung

zu setzen — ist durch die Formulirung des Ausdruckes auf das Bestimmteste verboten. Perceptionsfähigkeit und vita sind also identisch; dass aber vita und principium activum dasselbe sind, versteht sich von selbst und war übrigens oben in dem Citat aus 466, II deutlich gesagt. — So sind wir denn zu der Antwort auf die Seite 23 aufgestellte Frage gelangt, ob für jede selbstthätige Kraft das Haben eines inneren Verhältnisses zur Vielheit der anderen selbstthätigen Kräfte nur eine Eigenschaft sei, oder ob ihr Wesen darin aufgehe. Die Antwort kann nur die sein, dass selbstthätige Kraft und Vorstellung schlechterdings eines und dasselbe sind. Leibnitz vermag die selbstthätige Kraft durchaus nur als Vorstellung zu denken, und eben hierin besteht die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung dieses Begriffes.

Wir haben diese Darlegung mit einiger Ausführlichkeit gegeben, weil wir jenen Schritt über die Schwelle des Innersten der Leibnitzischen Philosophie, von dem oben (Seite 15) die Rede war, soviel als möglich mit Vorsicht thun wollten. Um das zu finden, was Leibnitz ist, versuchten wir zunächst das durchzudenken, was er nicht ist, aber manchmal zu sein scheint. Viele seiner Ausdrücke rufen nämlich den Eindruck hervor, als sei die Richtung seines Denkens eine realistische. Wir verstehen dabei mit Herbart (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5. Auflage, Seite 287) unter Realismus die Denkweise, welche „das Thun aus den Qualitäten des Realen“ oder Seienden entwickelt. Ja man könnte sich manchmal versucht fühlen die Leibnitzischen Ausführungen gradezu durch die Herbartischen zu deuten. Dann gäbe es eine Mehrheit qualitativ unterschiedener einfacher Realen, die darum, weil sie sich gegenseitig stören, zu Selbsterhaltungen und zu mannigfaltigen Modifikationen dieser Selbsterhaltungen gebracht werden. Wenn aber auch die Neigung, Leibnitz speziell durch Herbart zu erklären, bald schwindet, so bleibt doch im allgemeinen Sinne ein

gewisses realistisches Gepräge seiner Ausführungen als beachtenswerth vor uns stehen. So wenn er in der Monadologie (706, 17) sagt: „Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples.“ Liegt es da nicht, wenn wir auf den ersten Satz blicken, nahe, die einfache Substanz selbst zu unterscheiden von dem, was in ihr ist? Oder wenn wir auf den zweiten Satz blicken, liegt es da nicht nahe, die einfache Substanz selbst von ihren Handlungen zu unterscheiden, mögen diese immerhin als innere bezeichnet werden? Unsere vorigen Ausführungen verfolgten den Zweck diesen ganzen realistischen Schein als Schein aufzuzeigen. Mittel zur Auflösung desselben war uns die Definition der Substanz als selbstthätiger Kraft, welche Leibnitz, nachdem er sie in sehr gründlicher Weise aufgestellt, unmöglich wieder aus den Augen verloren haben kann. Diese Definition ist idealistisch, denn sie setzt als die letzte Essenz der Dinge nicht ein Sein, sondern ein „Thun“. (Vergleiche Herbart a. a. O.) Sie ist auch, wenn wir so sagen dürfen, so stark, dass sie einer realistischen Umdeutung mit Erfolg widerstrebt, während die realistisch klingenden Aussprüche sich von dieser Definition aus sehr wohl idealistisch umdeuten lassen. Wir sind daher geneigt, jenes realistische Gepräge auf die bekannte conciliatorische Neigung und das Bemühen unseres Philosophen zurückzuführen, mit den Adressaten seiner Schriften in der Ausdrucksweise zu reden, die ihnen am verständlichsten war. Ob aber — unbeschadet der Richtigkeit dieser Zurückführung — nicht doch vielleicht der Leibnitzische Idealismus ein eigenthümliches inneres Verhältniss zum Realismus hat, und ob etwa dies Verhältniss mit dem häufigen Vorkommen realistischer Ausdrucksweisen in einem gewissen Zusammenhang steht: dies könnte nur auf Grund einer Gesammtbetrachtung der Leibnitzischen

Philosophie zur Entscheidung gebracht werden. — Aber nicht nur dem Nachweise des principiell idealistischen Charakters galt die Darlegung, auf welche wir jetzt zurückblicken. Es gibt ja verschiedene Idealismen, und von welcher Art derjenige unseres Philosophen ist, kann durchaus nicht sofort angegeben werden. Auch in dieser Hinsicht bringt uns die Einsicht, dass unter „selbstthätiger Kraft" ganz dasselbe zu verstehen ist wie unter „Vorstellung", auf den richtigen Weg. Mehr freilich dürfen wir nicht sagen, denn eigentliche Klarheit haben wir noch nicht erlangt. Dies merken wir daran, dass wir noch nicht im Stande sind, die erste der Seite 23 aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Wir können ja noch nicht sagen, woher Leibnitz das Recht nimmt, eine Mehrheit von selbstthätigen Kräften vorauszusetzen. Oder wenn wir auch Einiges darüber sagen könnten, so vermöchten wir doch nicht anzugeben, in welchem Zusammenhange dasselbe mit jenen auffälligen Reden von dem „Hinderniss" der selbstthätigen Kraft steht. (Vergleiche Seite 21.) Solange wir diesen Zusammenhang nicht angeben können, ist unsere Untersuchung offenbar noch nicht an ihrem Ziele angelangt. Wir kehren darum jetzt zur Erläuterung des Vorstellungsbegriffes zurück.

Es wird wohl entschuldbar sein, wenn wir zuvörderst noch ein Mal zurückblicken, denn nur so glauben wir erkennen zu können, in welcher Richtung wir zunächst weiter gehen sollen. — Dass auch für Leibnitz der Substanzbegriff der Grundbegriff der Metaphysik ist, hatten wir voranzustellen. Dann folgte die Erkenntniss, dass die Substanz nichts Anderes ist als selbstthätige Kraft. Endlich gelangten wir dahin die selbstthätige Kraft als Vorstellung zu bestimmen. Wir können daher jetzt ebensogut sagen: die Substanz ist Vorstellung, wie: die Substanz ist selbstthätige Kraft. — Nun hatten wir aber

an den ersten Eingang unserer Untersuchung die Erörterung des Substanzbegriffes gestellt, welche Leibnitz in der „Monadologie“ ostensibel nach einem realistischen Systeme gibt. Was es besagte, wenn er da die Einfachheit als das Wesen der Substanz bezeichnete, wurde sofort durch die Beifügung der Unräumlichkeit, Unzerstörbarkeit und Autarkie klar gemacht. Die Substanz wird dann als einfach gedacht, wenn sie als unräumlich, unzerstörbar und autarkisch gedacht wird. Dass dies Alles auch dann von der Substanz gilt, wenn sie als selbstthätige Kraft bestimmt wird, zeigten wir Seite 24. Muss es da nicht auch von der Vorstellung gelten? Ob die Vorstellung wirklich „einfach“ ist, werden wir durch Untersuchung der Frage erfahren, ob sie von Leibnitz in Wahrheit als unräumlich, unzerstörbar und autarkisch gedacht wird. Die Unräumlichkeit versteht sich bei einem dynamischen Princip — wie schon oben bemerkt — von selbst, gilt also ebenso gut von der Vorstellung wie von der selbstthätigen Kraft. Um so mehr wird es aber ein Gegenstand der Prüfung sein, ob die Unzerstörbarkeit und Autarkie in Wahrheit von der Vorstellung aus gesagt werden können. — Es scheint um die Unzerstörbarkeit der Vorstellung sehr schlimm bestellt zu sein, wenn Leibnitz 706, 14 die letztere so definiren kann: „*l'état passager* qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *perception.*“ Was als „vorübergehender Zustand“ bezeichnet wird, kann doch wohl nicht als unzerstörbar gelten. Aber nicht nur diese Schwierigkeit tritt hier hervor, sondern auch unsere ganze Auffassung von der Identität der selbstthätigen Kraft und der Vorstellung erscheint durch den Fortgang der Erörterungen von Leibnitz in Frage gestellt. Denn 706, 15 wird unter der Bezeichnung *appétition* eine neue Aeusserung der selbstthätigen Kraft eingeführt, welche den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewir-

ken soll. Ebenso 714, 2; und 720 lautet die präcise Erklärung so: „de la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple; et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre.“ In Folge dieser Erklärungen müssen wir die Frage aufwerfen, ob Vorstellung und Trieb — denn so wird appétition doch wohl wiederzugeben sein — als coordinirt zu betrachten sind, oder ob der Trieb als der Vorstellung subordinirt nicht nur betrachtet werden kann, sondern muss.

Fassen wir jene Erklärungen genauer in's Auge, so fällt sofort auf, dass die Kausalität, welche der selbstthätigen Kraft durch die neue Bezeichnung „Trieb“ beigelegt wird, jedenfalls nur eine immanente ist. Durch den Trieb richtet sich die selbstthätige Kraft nicht auf irgend eine andere der selbstthätigen Kräfte; der Trieb ist schlechterdings nur „die Tendenz, von einer Vorstellung zur andern.“ Ist dies so, so muss der Trieb eine ursprüngliche, innere Beziehung nicht nur zu einer einzelnen Vorstellung, sondern zum Vorstellen überhaupt haben. Der Erkenntniss dieser inneren Beziehung werden wir näher gebracht durch die 746 gegebene Erklärung: „les monades changent leur état d'elles-même selon les loix des causes finales ou des appétits.“ Der frühere Satz, dass der Uebergang von einer Vorstellung zur andern durch den Trieb geschieht, wird hier dahin erläutert, dass dieser Uebergang unter dem Schema des Zweckbegriffes sich vollzieht. Nun ist ja beim Zweckbegriff das Charakteristische dies, dass das Ganze vor den Theilen ist, ebenso das Ziel vor der Bewegung, welche zu ihm hinführt; das Ziel ist — innerlich angesehen — der Grund der Bewegung. In unserem Falle ist das Ziel eine neue Vorstellung, und diese neue Vorstellung selbst wird demnach als Grund der Bewegung bezeichnet, welche von der alten zur neuen Vorstellung führt. Wir fallen also aus dem Vorstellen überhaupt in

keiner Weise heraus, nur ist zu constatiren, dass sich innerhalb der ersten Vorstellung eine zweite zunächst in ideeller Gestalt erzeugt, welche sofort sich bestrebt reell zu werden. Dieses Verhältniss nun, in welchem die nur ideell vorhandene neue Vorstellung zu ihrer eigenen reellen Hervorbringung steht, ist als Trieb zu bezeichnen. Wir sehen: das, was „Tendenz von einer Vorstellung zur andern" genannt wird, ist nicht eine dem Vorstellen zu coordinirende Function, sondern nur die gleichsam noch verhüllte Gestalt, in der die neue Vorstellung sich zur Zeit befindet. Aber das noch Verhüllte will sich enthüllen; und so dürfen wir wohl einfach sagen: der Trieb ist werdende Vorstellung. Wir verstehen dabei unter „Werden" jenen Uebergang von dem Ideellen zum Reellen, in welchem Uebergange das Ideelle selbst aktiv ist. Wenn wir nach dieser Darlegung den Begriff des Triebes durchaus demjenigen der Vorstellung subordiniren, so denken wir bei „Vorstellung" an das Vorstellen überhaupt, nicht an die Einzelvorstellung. Dass das Vorstellen in einer Reihe von Einzelvorstellungen sich darstellt, ist eine bei dieser Gelegenheit hervorgetretene Thatsache, die uns sofort beschäftigen wird.

Soll nämlich der Satz, welcher die Vorstellung als vorübergehenden Zustand bezeichnet, die Unzerstörbarkeit der Vorstellung nicht aufheben, so muss offenbar zwischen der allgemeinen Vorstellungsthätigkeit und ihren besonderen Aeusserungen unterschieden werden. Mit der blossen Unterscheidung aber wird es dabei nicht gethan sein, vielmehr verlangt das Verhältniss dieser allgemeinen Vorstellungsthätigkeit zu ihren besonderen Aeusserungen sofort nähere Bestimmung. Nehmen wir den Gedanken auf, das die allgemeine Vorstellungsthätigkeit sich in einer Reihe von Einzelvorstellungen darstellt, so liegt zunächst die Ansicht nahe, dass immer nur eine Einzelvorstellung auf ein Mal vorhanden ist. In dem successiven Fortgehen von einer Einzelvorstellung zur andern würde die allgemeine

Vorstellungsthätigkeit ihre Permanenz beweisen. Soviel wir sehen, ist dies nicht die Meinung von Leibnitz; diese geht vielmehr dahin, dass die allgemeine Vorstellungsthätigkeit sich in jedem Augenblicke als eine unzählbare Menge von Einzelvorstellungen darstellt. Er sagt 197: „D'ailleurs il y a mille marques, qui font juger qu' il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans réflexion, c'est à dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous appercevons pas, parceque ces impressions sont trop petites et en trop grand nombre — —". Es ist freilich zu beachten, dass diese Stelle vom Menschen redet und nicht von der Monade im Allgemeinen; dennoch ist sie indirekt für unsern Zweck brauchbar. Wir haben Seite 27 gesehen, dass die Rationalität als höhere Stufe oder Steigerung der Perceptionsfähigkeit anzusehen ist; dass diese Steigerung im Menschen sich findet, trat ebenfalls dort hervor. Als Charakter der Rationalität wird 466, III die „consequutio ex universalitate veritatum" angegeben. Worin diese besteht, wird 707, 29. 30. deutlich gemacht. Es ist die Kenntniss der „ewigen Wahrheiten" (zum Beispiel Wesen, Einfachheit, Immaterialität), welche uns zu reflexiven Akten befähigt, welche uns in den Stand setzt anzugeben, dass dies oder jenes in uns ist. Dass nun gerade diese reflexiven Akte es sind, welche Leibnitz mit apperception bezeichnet, geht aus der 715 gegebenen Definition hervor: „ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception* qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et *l'apperception* qui est la conscience ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme". Die Stelle nun (197), um deren indirekte Verwerthung es sich hier handelt, betont also, dass es ausser den Apperceptionen auch blosse Perceptionen im Menschen gibt. Sie erklärt, dass in jedem Augenblicke eine unzählbare Menge solcher Perceptionen da ist, die nicht sofort

oder überhaupt nicht zu Apperceptionen werden. Indem sie dies erklärt, spricht sie offenbar nicht etwas aus, was blos dem Menschen eignete, denn das dem Menschen eigenthümliche liegt in der auf Grund der Rationalität vorhandenen Apperceptionsfähigkeit. Vielmehr soll hier gerade etwas vom Menschen ausgesagt werden, was an sich viel allgemeinere Bedeutung hat, nämlich von jedem percipirenden Wesen als solchem gilt. Wie könnten denn auch, wenn jene Unendlichkeit neben einander befindlicher Einzelvorstellungen nicht vom Wesen als solchen gelten sollte, die Monaden 187 bezeichnet werden als die „centres, qui expriment une circonférence infinie?“ Es bleibt also dabei, dass die allgemeine Vorstellungsthätigkeit sich in jedem Augenblicke als eine unzählbare Menge von Einzelvorstellungen darstellt.

Von jeder dieser zahllosen Einzelvorstellungen gilt nun, was wir Seite 33 auseinandergesetzt haben. Es erzeugt sich mithin in jeder eine zweite Vorstellung zunächst in ideeller Gestalt, welche sofort sich bestrebt reell zu werden. Leibnitz spricht dies 186 bestimmt aus. Er erörtert da den Unterschied von „Atom“ und „Seele“, und der Zusammenhang der ganzen Stelle zeigt deutlich, dass hier von „Seele“ im weiteren Sinne, also vom percipirenden Wesen überhaupt die Rede ist. Im Unterschied vom Atom heisst es also dort: „au lieu que l'âme, toute indisivible qu'elle est, renferme une tendance composée c'est-à-dire une multitude de pensées présentes, dont chacune tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme, et qui se trouvent en elle tout à la fois, en vertu de son rapport essentiel à toutes les autres choses du monde. Aussi est-ce le défaut de ce rapport, qui bannit les atomes d'Epicure de la nature. Car il n'y a point de chose individuelle, qui ne doive exprimer toutes les autres.“ Die Entwickelung neuer Einzelvorstellungen aus jeder der zahllosen, neben einander befindlichen Einzelvorstellungen vollzieht sich allmählig, denn es gilt als allgemeines Ge-

setz: „Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. J'appelle cela la loi de la continuité.“ (198.) Indem so successiv das Neue aus dem Alten entsteht, erscheint die Gegenwart der Vorstellung mit ihrer eigenen Zukunft angefüllt (706, 22; 197). Aber nicht nur zwischen Gegenwart und Zukunft, sondern auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist dies Verhältniss innerlicher Zusammengehörigkeit zu statuiren. Es sind grade diese zahllosen Einzelvorstellungen, welche die Spuren der von dem vorstellenden Wesen bereits zurückgelegten Entwickelungsstufen conserviren (197). Und wie nach 224 von den menschlichen Gedanken gilt, dass keiner vollständig verschwindet, sondern etwas von allen zurückbleibt, so gilt dies überhaupt von den Einzelvorstellungen jedes vorstellenden Wesens. Darum sagt Leibnitz an derselben Stelle geradezu: „chaque âme garde toutes les impressiones précédentes. L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individû.“ — Durch die vorstehenden Erörterungen wird nun wohl klar gestellt sein, wie die Vorstellung ebensowohl als „vorübergehender Zustand“ wie als bleibendes Wesen bezeichnet werden kann. Es ist eine Unendlichkeit des Vorstellens vorhanden, eine Unendlichkeit als Nebeneinander und Nacheinander. Und da dies Nacheinander in Folge jenes Gesetzes der Continuität als vollkommen ebenmässige Succession sich darstellt: da die Zukunft nichts bringen kann, was nicht schon in der Gegenwart angelegt ist; da selbst von der Vergangenheit nichts verloren geht: so sieht man nicht ein, woher diesem unendlichen Leben der Vorstellung je Herabminderung oder gar Zerstörung kommen sollte. Aber könnte man auch jetzt noch sagen, dass die Unzerstörbarkeit eins der Momente sei, in denen der Begriff der Einfachheit zur Darlegung kommt? Diese Frage wäre unbillig, wenn dabei übersehen würde, dass ein unter realistischem Ge-

sichtspunkt concipirtes Schema nothwendig umgewandelt werden muss, wenn man es auf eine idealistisch concipirte Gedankenreihe anwenden will. Wir übersehen dies nun durchaus nicht; wir erkennen gern an, dass auf idealistischem Boden nicht von Einfachheit, sondern von Einheit geredet werden muss, und zwar von solcher Einheit, die ohne irgend Schaden für sich selbst eine Vielheit in sich zu befassen vermag. Darum geht unsere Frage eben dahin, wie denn in jenem unendlichen Leben der Vorstellung die Einheit gewahrt ist. Sie scheint gewahrt zu sein mittels des festen Zusammenhanges von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieser Zusammenhang gilt von jeder Einzelvorstellung, so dass der unendliche Lebensverlauf derselben sich allerdings als geschlossene Einheit darstellt. Er gilt also von dem Nacheinander in jeder Einzelvorstellung, und weil er von jeder Einzelvorstellung gilt, so gilt er auch von der Gesammtvorstellung, die ja aus den unzähligen Einzelvorstellungen besteht. Dies aber doch immer nur in Rücksicht auf das Nacheinander, noch nicht in Rücksicht auf das Nebeneinander. Leibnitz redet zwar immer von „Monaden," deren Thätigkeit als solche in jener Unendlichkeit des Vorstellens bestehen soll, aber jetzt scheint sich die „Monade" selbst in eine Unendlichkeit neben einander verlaufenden Einzelvorstellungen aufzulösen! Wo ist das einigende Band für das Nebeneinander der Einzelvorstellungen? Hat denn Leibnitz die Thatsache, dass eine unendliche Menge von Einzelvorstellungen neben einander vorhanden ist, aus dem Wesen der allgemeinen Vorstellungsthätigkeit abgeleitet? Soviel wir sehen, gibt er diesen Nachweis nicht. Er erörtert wohl gern, zum Beispiel 233, § 4, wie eine einzelne bewusste Vorstellung aus einer Menge unbewusster Vorstellungen besteht, aber dieser und ähnliche Nachweise gehen doch immer nur auf die Thatsächlichkeit, nicht auf die innere Nothwendigkeit jenes Verhältnisses. Wird aber diese nicht nachgewiesen, so

wissen wir nicht, wie wir die Frage nach dem einigenden Bande aus dem Wesen der Vorstellung selbst beantworten sollen. Wenn nun die Antwort nicht aus der Vorstellung selbst zu nehmen wäre, sondern anderswoher, so wäre jedenfalls die Autarkie der Vorstellung nicht gewahrt. Die Unzerstörbarkeit hätten wir in gewissem Sinne gewonnen, die Autarkie dagegen verloren. Wir untersuchen darum jetzt genauer, wie es mit der Autarkie der Vorstellung steht.

Leibnitz bezeichnet öfter die Monade als „lebendigen Spiegel des Universums“ (zum Beispiel 725, III), in welchem Ausdrucke das „Spiegeln“ offenbar eine bildliche Bezeichnung für „Vorstellen“ ist. Wir pressen wohl dieses Bild nicht zu sehr, wenn wir darauf aufmerksam machen, wie das Charakteristische des Spiegels darin besteht, dass ihm sein Inhalt von Aussen kommt. Auf das Nämliche werden wir durch die schon erwähnte Definition geführt, welche die Vorstellung als Repräsentation der Vielheit in dem Einfachen bezeichnet (720). Die als vorhanden vorausgesetzte Vielheit bildet den Inhalt der Vorstellung, welche denselben also offenbar von Aussen erhält. Weil dieser Inhalt nun ein unendlich mannigfaltiger ist, darum muss auch die Vorstellung ihrerseits unendliche Mannigfaltigkeit haben. Jenes permanente Nebeneinander zahlloser Einzelvorstellungen hat also seinen Grund nicht in dem Wesen der Vorstellung selbst, sondern in der Beschaffenheit des Vorgestellten. Darauf leitet auch die Bemerkung 464, XII, welche in ihrem letzten Satzgliede denselben Gedanken sogar noch weiter führt: „Neque enim tantum in percipiente varietas repraesentatur, sed etiam fit variatio ipsius repraesentationis, quia etiam repraesentandam variatur.“ Wie die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung von der Mannigfaltigkeit des Objectes herrührt, so also auch die Veränderung innerhalb der Vorstellung von der Veränderung innerhalb des Objektes. Jener ganze feste Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft jeder Einzelvorstellung wäre dem-

nach nur scheinbar Eigenthum derselben. In Wirklichkeit müsste auch er lediglich als Abdruck oder Spiegelung der gesetzmässigen Succession angesehen werden, welche in dem Objeckte der betreffenden Einzelvorstellung vor sich geht. Steht es so, dann ist allerdings nicht abzusehen, wie von Autarkie der Vorstellung in irgend welchem Sinne geredet werden kann.

Aber dieser Gedankenreihe steht bei unserm Philosophen eine andere gegenüber, die eben so stark betont erscheint. Die Monade wird nicht nur als Spiegel des Universums, sondern aueh als „concentrirtes Universum" (720) bezeichnet. Leitete die Bezeichnung des Spiegelns in ihrer weiteren Erläuterung auf die Vorstellung des sucessiv seinen Inhalt von Aussen Empfangens, so fällt bei der Bezeichnung „concentrirt" zunächst das Moment des Sucessiven fort. Wir erhalten vielmehr den Eindruck, als ob ein für alle Mal ein Aeusseres von einem Innern aufgenommen und bewältigt sei. Das Innere ist freilich auch so nicht das den Inhalt Gebende, sondern das ihn Empfangende, aber das Empfangen scheint als eine eigenthümliche Energie gedacht zu werden, die wir so eben bildlich als Bewältigung bezeichneten. Wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir in dieser eigenthümlichen Energie einfach das Vorstellen wiederfinden, das uns ja schon öfter als Repräsentation der Vielheit in der Einheit beschrieben wurde. Sein Begriff ist hier unter dem Gesichtspunkt der Aktivität concipirt, während wir in der ersten Gedankenreihe denjenigen der Passivität herrschend fanden. Und zwar ist hier nicht von der Einzelvorstellung die Rede, sondern von dem, was wir allgemeine Vorstellungsthätigkeit nannten. Von dieser allgemeinen Vorstellungsthätigkeit oder Monade sagt nun Leibnitz 128, 16: „tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures". Hier wird nicht nur

dem „concentrirten“ Universum, also der Vorstellung, dieselbe Dauerhaftigkeit zugesprochen wie dem Universum überhaupt, sondern dies concentrirte Universum wird auch als im Besitze der vollkommensten Autarkie befindlich dargestellt. Und wenn man einwenden wollte, dies gelte ja nur vom „esprit“, das heisst von der Perceptionsfähigkeit auf der Stufe der Rationalität, so sagt Leibnitz kurz vorher (127, 14) mit dürren Worten, dass es von jeder Monade gelte: „c'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou *toute autre unité réelle*, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même“. Ebenso erklärt er 706, 17, dass die Vorstellungen und ihre Veränderungen die einzigen immanenten Thätigkeiten der Monaden sind; 706, 18 aber fügt er bei, dass die Monaden ihrerseits als Quelle ihrer immanenten Thätigkeiten zu gelten haben, welche ihnen also in keiner Weise von Aussen kommen. Daher wird dann jener Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den wir zunächst bei der Einzelvorstellung kennen gelernt haben, und der innerhalb der ersten Gedankenreihe lediglich als Abdruck des im Objekt befindlichen Zusammenhanges erschien: dieser ganze Zusammenhang wird hier für die allgemeine Vorstellungsthätigkeit oder Monade geltend gemacht und als ihr selbstständiges Eigenthum bezeichnet. „La monade donc enveloppe par avance en elle ses états passés ou futurs“ (746).

Der Widerspruch zwischen den zwei Gedankenreihen ist so flagrant, dass wir zunächst an seiner Ueberwindung verzweifeln möchten, aber ebenso auf die Ansicht geführt werden, dass ein Geist wie Leibnitz ihn nicht als unaufgelösten in seiner Gedankenwelt haben kann. In der That hat er ihn nur als aufgelösten in derselben, und wir haben daher jetzt das eigenthümliche Mittel zu betrachten, durch welches er ihn auflöst. Ganz kurz spricht er sich darüber 107 und 108 aus: Que l'union de l'âme avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre, ne

consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres loix, se rencontre dans ce que demandent les autres; et les opérations de l'une suivent ou accompagnent aiusi l'opération ou le changement de l'autre". Die Wirkung einer Substanz auf eine andere besteht also nur in dem accord mutuel, der zwischen den Thätigkeiten der einen und denjenigen der andern etablirt ist, und zwar datirt diese Uebereinstimmung von der Erschaffung der Substanzen her. Weitere Erläuterung dieses Gedankens gibt die schon berührte Stelle 127, 14, die wir jetzt ihrem ganzen Zusammenhang nach betrachten müssen: „C'est qu'il faut donc dire qui Dieu a créé d'abord l'âme, ou tout autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors". Alle Thätigkeit der Substanz ist schlechterdings spontan; da nun die ganze Thätigkeit der Substanz im Vorstellen besteht, so ist offenbar das Vorstellen schlechterdings spontan. Dass nun dieses spontane Vorstellen, welches also seinen Inhalt nicht von Aussen erhält, dennoch dem aussen Befindlichen conform ist, also nicht blos sich selbst vorstellt, sondern das Universum: dies ist auf Gott zurückzuführen. Wir dürfen daher nicht die Conformität auf reelle Wechselwirckung zurückführen, wir dürfen aber auch nicht annehmen, dass ein fortgesetztes Handeln Gottes von Aussen her die neben einander verlaufenden Vorstellungsprocesse conform machte; gegen diesen Occasionatismus spricht sich Leibnitz 127, 13 sehr bestimmt aus. Sondern ein für alle Mal ist gleich bei der Erschaffung in jede „allgemeine Vorstellungsthätigkeit" die Conformität mit allem übrigen gelegt worden, so dass sie von da ab — so zu sagen — als etwas Selbstverständliches dasteht. Eben weil dieselbe jetzt so dasteht, kann Leibnitz in den auf unsere Stelle (127, 14) folgenden Sätzen die Spontaneität auf das allerstärkste betonen. Er sagt da, dass die

Einzelvorstellungen in der Seele, das heisst aber in jeder Monade entstehen „par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative, qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel". Jede Monade oder Vorstellung ist schlechthin der Grund ihrer Einzelvorstellungen und mittels dieser Einzelvorstellungen stellt sie das Universum vor, „comme s'il n'existait rien que Dieu et elle".

Wir haben diesen Erörterungen nur beizufügen, dass es also der Gedanke der prästabilirten Harmonie ist, durch welchen Leibnitz den Widerspruch der zwei streitenden Gedankenreihen auflöst. Und worin besteht — genauer betrachtet — die Auflösung? Soviel wir sehen, darin, dass die Geltung der einen Gedankenreihe in einer ganz anderen Sphäre liegen soll, als diejenige der andern. Unsere erste Gedankenreihe betonte die im Begriffe des Vorstellens liegende Abhängigkeit von Aussen; unsere zweite Gedankenreihe betonte die ebenfalls im Begriffe des Vorstellens liegende Unabhängigkeit von Aussen. Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nun nicht dadurch einander näher gebracht, dass sie beide im gleichen Sinne als relativ gefasst würden. Vielmehr wird erklärt, dass die Unabhängigkeit der Vorstellung reelle Geltung hat, die Abhängigkeit dagegen ideelle. Die thatsächlich sich darlebende Monade oder Vorstellung ist vollkommen unabhängig; die Monade oder Vorstellung, wie sie begrifflich gedacht wird, ist abhängig von allen übrigen Monaden. Diese Unterscheidung zwischen der Monade als thatsächlichem und als begrifflich gedachtem Wesen bekommt ihren eigentlichen Halt durch die Einführung der Gottesidee. In dem göttlichen Verstande, der alle Monaden oder Vorstellungen durchdenkt, bedingen sich dieselben wechselseitig. Es ist das Resultat dieses sich Bedingens, welches von der dem Verstande dienstbaren Macht Gottes in thatsächliches Dasein gesetzt wird. Und nun ist die Conformität mit allen übrigen nicht etwas der Monade

oder Vorstellung octroyirtes, sondern ergibt sich mit vollkommener Spontaneität aus ihrem Wesen, sofern es ein thatsächliches ist. Direkt und reell gilt die Unabhängigkeit, indirekt und ideell, das heisst durch Gott hindurch, gilt die Abhängigkeit. Indem wir jetzt den Nachweis der Autarkie der Vorstellung als beendet anzusehen haben, hindert uns also nichts mehr an dem Seite 31 geforderten Satze, dass Alles, was von der Substanz gilt, auch von der Vorstellung ausgesagt werden kann. Wie uns aber der Begriff der Vorstellung durch Untersuchung der Unzerstörbarkeit und Autarkie Schritt vor Schritt reicheren Inhalt gewonnen hat, ist das Gleiche dem Begriffe der selbstthätigen Kraft wiederfahren. Da das „agere" eben als Vorstellen zu denken ist, so kommt ja auch ihm alle jene Bereicherung zu Gute. Sind wir also am Ziele? Wenn wir es sind, dann müssen wir die Seite 37 aufgeworfene Frage nach dem einigenden Bande für das Nebeneinander der zahllosen Einzelvorstellungen jetzt beantworten können. Dann müssen wir aber auch sagen können, woher Leibnitz das Recht nimmt, eine Mehrheit von selbstthätigen Kräften vorauszusetzen. Dann müssen wir endlich anzugeben vermögen, worin das „Hinderniss" der selbstthätigen Kraft besteht (vergleiche Seite 30). Am meisten Licht haben wir bis jetzt in Bezug auf die zweite Frage. Nämlich die selbstthätige Kraft ist Vorstellen. Vorstellen ist Repräsentation der Vielheit in der Einheit. Im Begriffe der Vorstellung liegt also, dass eine Vielheit als objektiv vorhanden anzunehmen ist. Da nun diese Vielheit wieder nur aus Vorstellenden bestehen kann, so wird für die Conformität der Vorstellenden auf Gott zurückgegangen. Die objektive Vielheit und die subjektive Vielheit stehen und fallen mit einander. So gewiss die allgemeine Vorstellungsthätigkeit sich in jedem Augenblicke als eine unzählbare Menge von Einzelvorstellungen darstellt, so gewiss ist eine unzählbare Menge „allgemeiner Vorstellungsthätigkeiten" objektiv vorhanden. Aber wo

ist das einigende Band für das Nebeneinander der Einzelvorstellungen? Vielleicht dürfen wir es darin erkennen, dass die Conformität oder Harmonie der allgemeinen Vorstellungsthätigkeiten als von Gott prästabilirte gedacht wird. Jede allgemeine Vorstellungsthätigkeit wird dadurch für ihr thatsächliches Dasein von den anderen unabhängig gemacht und als spontane Thätigkeit hingestellt. Aber wenn dies von jeder gilt, wodurch unterscheiden sie sich dann? Wenn sie sich nicht unterscheiden, so fallen sie zusammen. Da leuchtet nun wohl ein, dass auch die von Gott bewirkte Prästabilirung der Harmonie nur dann den allgemeinen Vorstellungsthätigkeiten Halt zu geben, das heist eben wahrhaft „Monaden" aus ihnen zu machen vermag, wenn sie zugleich jeder von ihnen einen von allen andern verschiedenen, specifischen Charakter gibt. Wir haben daher jetzt zu untersuchen, ob und inwiefern Leibnitz von einem Individualcharakter der Monade redet. Dass die Frage nach dem „Hinderniss" der selbstthätigen Kraft sich nur im Zusammenhange mit derjenigen nach dem Individualcharakter der Monade wird erledigen lassen, dürfen wir beifügen. —

In der mehrfach von uns angeführten Stelle 127, 14 wird von der Monade gesagt, dass sie das Universum vorstelle „à sa maniére, suivant un certain point de vue"; sie wird im Verhältniss zu dem, was ausser ihr ist, als „benannter Punkt" bezeichnet. Somit wird allerdings für jede Monade ein individueller Charakter behauptet; es wird für jede Monade ein specifischer Gesichtspunkt angenommen, unter dem sie — und gerade eben nur sie — das Universum vorstellt. Immerhin wissen wir noch nicht, worin dieser specifische Gesichtspunkt besteht. Wir sehen uns daher noch weiteren Aussagen um, die uns möglich machen den Gedanken des specifischen Gesichtspunktes durchzudenken. — Am Schlusse des kleinen Auf-

satzes: de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae sagt Leibnitz (122): „apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed pracexistentis jam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere.“ Dieser Ausspruch betont die spontane Beschaffenheit der vis agendi in jede Monade und erläutert die Spontaneität durch die Bemerkung, dass jede Monade nur ihre limites und determinatio von einer andern erhalte. Diese limites und determinatio werden aber wohl gerade das sein, was den individuellen Charakter der Monade umschreibt. Setzen wir nun, wie wir ja dürfen, statt vis agendi „Vorstellung“, so erhalten wir den Satz, dass jede Monade zwar nicht die Kraft des Vorstellens überhaupt, wohl aber den individuellen Charakter, welchen das Vorstellen bei ihr trägt, von anderen Monaden erhält. Da drängt sich sofort die Frage auf, wie sich diese hier hervortretende Abhängigkeit der Monade zu derjenigen verhält, die wir schon kennen. Dass die Vorstellungsthätigkeit ihren ganzen Inhalt ideell und indirekt, das heisst durch Gott hindurch, von der Totalität aller anderen Vorstellungsthätigkeiten erhält, haben wir gesehen, ebenso aber auch, dass diese ideelle Abhängigkeit ihre reelle Unabhängigkeit nicht schädigt. Wir werden sagen dürfen, dass sich diese uns bekannte Abhängigkeit auf das Was des Vorstellens bezieht. Durch die neue Aussage wird jetzt die Monade auch in Bezug auf das Wie des Vorstellens als abhängig gesetzt. Indem wir darüber nach näherer Aufklärung suchen, bietet sich uns die Behandlung dar, welche Leibnitz 709, 49—51 den Begriffen der Aktion und Passion angedeihen lässt. Ihre Hauptgedanken sind folgende. Sofern ein Wesen Vollkommenheit besitzt, handelt es nach Aussen; sofern es unvollkommen ist, leidet es von anderen Wesen. Unter dem nach Aussen Handeln ist näher dies zu verstehen, dass das, was in dem einen Wesen sich findet, a priori den Grund abgibt für

das, was in dem anderen Wesen geschieht. Dies den Grund für ein Anderes Abgeben hat nun lediglich ideelle und indirekte Gültigkeit und bezieht sich auf jenen Process im göttlichen Verstande, von dem wir im Allgemeinen, wenn auch noch nicht in dieser Beziehung, gesprochen haben. — Auf Grund dieser Erklärungen haben wir nun zunächst festzustellen, dass Aktion nicht dasselbe ist wie das, was wir früher Unabhängigkeit genannt haben. Denn die Unabhängigkeit hat reelle, die Aktion nur ideelle und indirekte Gültigkeit. Vor Allem: die Unabhängigkeit gilt von jeder Monade in gleicher Weise; jede Monade ist die Quelle ihrer inneren Handlungen. Die Aktion dagegen etablirt ein Verhältniss zwischen bestimmten einzelnen Monaden: das in einer bestimmten Monade sich Findende soll den apriorischen Grund abgeben für das in einer oder mehreren bestimmten anderen Monaden Vorgehende. Ebenso ist Passion nicht dasselbe wie das, was wir Abhängigkeit genannt haben. Denn jede Monade ist von allen anderen in ideeller Weise abhängig, durch den Begriff der Passion aber wird gesetzt, dass eine bestimmte Monade von einer oder mehreren bestimmten anderen Monaden Einwirkung ideeller Art erleidet. Dies Negative also können wir aufstellen, aber wir sehen noch nicht, inwiefern die Bestimmungen über Aktion und Passion den Satz positiv erläutern, dass jede Monade ihre limites und determinatio von einer andern erhält. Es ist noch nicht durchsichtig, ob und inwiefern durch jene Bestimmungen die Monade in Bezug auf das Wie des Vorstellens als abhängig gesetzt wird.

In der vorher angeführten Stelle (709, 49) setzt Leibnitz, nachdem er die Begriffe der Aktion und Passion eingeführt, dieselben sofort mit demjenigen der Vorstellung in Verbindung: „ainsi l'on attribue l'action a la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a de confuses“. Unter distinkter Vorstellung ist noch einer früheren Erklärung (79,

Dies zu verstehen, dass man eine Nominaldefinition der betreffenden Sache geben kann, „quae nihil aliud est quam enumeratio notarum sufficientium.“ Confuse Vorstellung dagegen findet statt, „cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit.“ Distinkte und confuse Vorstellung unterscheiden sich demnach nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch die Art und Weise diesen Gegenstand zu haben; sie sind nicht im Was, sondern im Wie unterschieden. Nun fragt sich, wie wir die Stelle 709, 49 auffassen und verwerthen sollen. Liegt ihr die Auffassung zu Grunde, dass eine Monade lauter distinkte, die andere Monade lauter confuse Einzelvorstellungen hat? Oder ist die Möglichkeit vorhanden, dass eine und dieselbe Monade sowohl distinkte als confuse Einzelvorstellungen hat? Erinnern wir uns zunächst daran, dass in jeder Monade als allgemeiner Vorstellungsthätigkeit eine Unendlichkeit von Einzelvorstellungen sich findet. In jeder dieser Einzelvorstellungen ist das Streben vorhanden zu neuen Einzelvorstellungen fortzugehen. Nun trat in der Seite 34 und 35 gegebenen beiläufigen Besprechung des menschlichen Vorstellungslebens hervor, dass einige der menschlichen Einzelvorstellungen zu Apperceptionen werden, andere nicht. Das in allen Einzelvorstellungen arbeitende Vorwärtsstreben reicht also in einigen weiter, als in den anderen. Wo es am weitesten reicht, erhalten wir Apperceptionen, also doch wohl Distinktheit; wo es nicht so weit reicht, wird da nicht das Confuse sein? Dann aber ist unser Frage, ob die Monade sowohl distinkte als confuse Einzelvorstellungen hat, rücksichtlich der Monade auf der menschlichen Stufe bejahend zu beantworten. Kann dies nun auf alle und jede Monade angewendet werden? Wenn nur wirkliche Apperceptionen als distinkt bezeichnet werden dürfen, dann ist die Verallgemeinerung jenes Satzes verboten, denn wirkliche Apperceptionen hat

eben nur der Mensch. Aber wir werden doch wohl im Sinne unseres Philosophen und seiner lex continui handeln, wenn wir den Begriff der Distinktheit — so zu sagen — flüssig machen und eine unendliche Reihe von Graden der Distinktheit annehmen. Sagt er doch selbst bei Besprechung des Unterschiedes von höheren und niederen Monaden (709, 19), dass die Vorstellung in den ersteren „*plus* distincte" sei, als in den letzteren, wodurch wir eben auf die Ansicht von der Stufenreihe der Distinktheit geführt werden. Dürfen wir so den Begriff der Distinktheit relativ fassen, so wird doch wohl dem des Confusen das Gleiche widerfahren müssen. Dann aber wird sich sagen lassen, dass das schlechthin Confuse und das schlechthin Distinkte gleichsam die Grenzpunkte sind, zwischen denen sich die unendliche Reihe der Distinktheitsgrade befindet. Jeder derselben kann im Verhältniss zu den höheren Graden als „confus" bezeichnet werden, während er im Verhältniss zu den niederen als „distinkt" zu gelten hat. Ist dies richtig, dann darf man allerdings in einem gewissen Sinne sagen, dass jede Monade sowohl distinkte, als confuse Einzelvorstellungen hat. Wenn wir diese Annahme vorläufig machen, so ergibt sich, dass jede Monade in ihren Einzelvorstellungen sowohl höhere als niedere Distinktheitsgrade hat. Es ist dann so wie Leibnitz 706, 15 sagt: „que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perceptions nouvelles." Von der Monade im Ganzen erhalten wir den Eindruck eines stetigen, wenn auch in manchen Hinsichten langsamen Fortschrittes, denn dass sie nie ruht, ist ja früher gezeigt. Aber Leibnitz spricht nicht nur vom Fortschritt, sondern auch vom Rückschritt. Er sagt 269, § 72: „Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion, que lorsqu'elle devient plus confuse." Es gibt also auch ein Herab-

sinken zu niederen Graden der Distinktheit, ja diese Möglichkeit besteht selbst für den specifisch menschlichen Grad der Distinktheit, für denjenigen der Apperception. „Car nous expérimentons en nous mêmes un état, où nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe“ (706, 20). Der Begriff des Herabsinkens ist nun aber nicht in denjenigen der Vernichtung zu verwandeln, denn nach Seite 36 sind es gerade die zahllosen Einzelvorstellungen, welche die Continuität der Monade dergestalt bewirken, dass von Allem, was da war, etwas bleibt. Und ebenso ist zu constatiren, dass bei allem Herabsinken die Möglichkeit des wieder Aufsteigens bestehen bleibt. So heisst es 706, 21 von jenem Zustande der Betäubung: „la mort peut donner cet état *pour un tems* aux animaux“. Und 711, 73 wird bemerkt: „ce que nous appelons morts sont des enveloppements et diminutions.“

Die Rückschrittsbewegung oder das Herabsinken auf einen niedrigeren Grad der Distinktheit wird also von Leibnitz als Passion bezeichnet. Der Ausdruck bedeutet — wie oben dargelegt — dies, dass der apriorische Grund für die Rückschrittsbewegung nicht in der betreffenden Monade selbst, sondern in einer andern liegen soll. Die als Aktion bezeichnete Fortschrittsbewegung bedarf eines solchen anderweitigen Grundes nicht, aber sie hat Folgen, die in anderen Monaden liegen. Wir sehen uns also über die einzelne Monade hinausgewiesen, und zwar geschieht dies zunächst durch die Rückschrittsbewegung. Ist sie vorhanden, so kann sie nicht aus der selbstthätigen Vorstellungskraft erklärt, sondern muss als Erleidung von Einwirkungen anderer Vorstellungskräfte aufgefasst werden. Dass die Einwirkungen nur indirekte sein können, versteht sich in diesem Systeme von selbst. Leidet so indirekt eine Monade von andern, so werden wir vor eben diesen andern sagen müssen, dass sie in-

direkt Aktion auf die erste üben. In diesem Sinne sagen wir, dass es zunächst die Rückschrittsbewegung ist, welche uns über die einzelne Monade hinausweist, welche uns zu der Annahme einer Mehrheit wirklich unterschiedener Monaden nöthigt. Hier aber schiebt sich das Bedenken ein, ob nicht in unserer bisherigen Darstellung Momente sind, die uns eben jene Annahme unmöglich machen. — Wir haben gesehen, dass jede Monade oder allgemeine Vorstellungsthätigkeit aus unendlich vielen Einzelvorstellungen besteht. Wir haben dann den Unterschied von distinkt und confus aus einem absoluten dergestalt in einen relativen umgewandelt, dass wir unendlich viele Grade der Distinktheit angenommen haben. Dies geschah im Sinne der lex continui, welche jeden Sprung, jede Lücke verbietet. Wo keine Lücken sind, da dürfen — so scheint es — auch keine Wiederholungen sein: jeder der unendlich vielen Distinktheitsgrade darf nur ein Mal vorhanden sein. Hat nun jede der unendlich vielen Einzelvorstellungen einer Monade ihren bestimmten Distinktheitsgrad, so wird nicht zu leugnen sein, dass diese Monade alle überhaupt möglichen Distinktheitsgrade erschöpft. Sollen dann noch andere Monaden angenommen werden, so ist nicht abzusehen, wodurch sie sich von der ersten Monade überhaupt unterscheiden können. — Um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, constatiren wir zunächst, was aus unserer bisherigen Darstellung unbedingt fest steht. Dies unbedingt fest Stehende ist der Satz, dass jede Monade aus unendlich vielen Einzelvorstellungen besteht, denn Leibnitz sagt 437: „respondeo substantiam infinitas actiones simul exercere.“ Ausserdem aber wissen wir, dass er den Gedanken einer Wiederholung perhorrescirt: „multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté.“ (539, 124). Halten wir an diesen beiden Momenten fest, so bleibt als möglicherweise abzuändern nur der Satz übrig, dass eine Monade alle möglichen Distinktheits-

grade erschöpft. Soll dieser Satz abgeändert, und dabei doch die unendliche Vielheit der Einzelvorstellungen in jeder Monade festgehalten werden: so bleibt nur die Annahme übrig, dass es in jeder Monade Einzelvorstellungen gibt, welche zwar nicht den gleichen Grad der Distinktheit, vielmehr überhaupt keinen Grad der Distinktheit haben. Sind sie dann noch Einzelvorstellungen? Der Wirklichkeit nach sind sie jedenfalls nicht Einzelvorstellungen, sonst müssten sie irgend welchen Grad der Distinktheit haben. Aber sie können wohl der Möglichkeit nach als Einzelvorstellungen bezeichnet werden, denn in abstracto besteht auch für sie die Möglichkeit wirkliche Einzelvorstellungen zu werden. Dass dies in concreto nicht geschieht, muss einen concreten Grund haben. Was sind sie nun dann, wenn wohl die abstrakte Möglichkeit wirklicher Einzelgestaltung über ihnen schwebt, dieselbe aber nicht zur Wirklichkeit wird? Sie sind ungeschiedene Totalität, ein dunkler Grund unendlichen Vorstellens, in welchem nichts eine benannte Grösse ist. Eben als solcher dunkler Grund sind sie „confus". Ist dies richtig, so müssen wir jetzt das Verhältniss, in welches wir vorher die Begriffe des Confusen und des Distinkten gesetzt haben, abändern. Es ist nicht so, dass jeder niedere Grad der Distinktheit im Vergleich zu dem nächst höheren als confus bezeichnet werden dürfte. Sondern die unendliche Reihe der Grade besteht nur innerhalb der Distinktheit selber; auch der denkbar niedrigste Grad der Distinktheit ist nicht confus. Wird dadurch der Unterschied von confus und distinkt, den wir vorher als einen relativen behandelt haben, zu einem absoluten? Rein begrifflich betrachtet, schliessen sich die beiden allerdings aus. Aber das Confuse, für welches die Möglichkeit distinkter Einzelgestaltung an sich besteht, welche Möglichkeit nur in concreto nicht zur Wirklichkeit wird: dies Confuse ist von dem Distinkten nicht absolut verschieden. — Wir fassen zusammen: jede

Monade hat an sich die Möglichkeit in sich alle denkbaren Distinktheitsgrade zu erschöpfen, der Wirklichkeit nach aber thut sie dies nicht. Sie erschöpft nur eine bestimmte Anzahl von Distinktheitsgraden; nicht alles Vorstellen in ihr ist Einzelvorstellung.

Kehren wir nun, nachdem gleichsam die Bahn frei gemacht ist, zu dem leibnitzischen Schema von Aktion und Passion zurück. Wir fixiren eine Monade in einem Augenblicke ihrer Darlebung. Woher kommt es, dass sie in demselben nur eine bestimmte Anzahl wirklicher Einzelvorstellungen, deren jede ihren bestimmten Distinktheitsgrad hat, besitzt? Die Antwort kann in diesem Systeme, welches — wie alle Lücken — so auch alle Wiederholungen verbietet, wohl nur in folgendem Sinne gegeben werden. Daher nämlich kommt es, weil bestimmte andere Monaden da sind, welche in demselben Augenblicke grade die Distinktheitsgrade vertreten, welche den Graden unserer Monade am nächsten stehen. Weil diese nächst stehenden Grade also vorhanden sind, „hindern" sie unsere Monade in ihren Einzelvorstellungen höher zu steigen. Mag nun unsere Monade die gegenwärtig von ihr inne gehabten Distinktheitsgrade in Folge einer Fortschrittsbewegung oder in Folge einer Rückschrittsbewegung erlangt haben — dass sie gegenwärtig nur diese Grade hat, dafür liegt der apriorische Grund in anderen Monaden. Diesen gegenüber befindet sie sich im Zustande der Passion, welches Wort aber hier nicht im strengeren Sinne zu nehmen ist. — Lassen wir die Fixirung fallen und nehmen dagegen unsere Monade im Zustande einer Rückschrittsbewegung an. Dieselbe ist also Herabsinken zu niedrigeren Distinktheitsgraden, Annäherung an den Zustand der ungeschiedenen Totalität oder gar Uebergehen in eben diesen Zustand. Wir können alle Rückschrittsbewegung zusammenfassend als Involution bezeichnen, die gegentheilige Bewegung aber als Evolution. Da wird nach dem Schema unseres Philosophen die bestimmte Involution in unserer Monade

ihren apriorischen Grund in bestimmten Evolutionen anderer Monaden haben. Weil diese in ihren Einzelvorstellungen gewisse Grade der Distinktheit erreichen, müssen eben diese Grade von den Einzelvorstellungen unserer Monade verlassen werden. Grade dadurch also, dass wir die Monade einmal in einer Involution befindlich anschauen, gewinnt uns der Begriff der Passion seine volle Bedeutung, denn wo Involution vor sich geht, da ist Passion im strengeren Sinne. Das entsprechende wird von dem Begriffe der Aktion zu gelten haben: nur, wenn der an sich jeder Monade natürliche Zustand der Evolution die Folge hat, dass in anderen Monaden Involution eintritt, nur dann ist er wirklich als Aktion zu bezeichnen. — Wir fragen endlich: wie kommt es, dass der dunkle Grund in jeder Monade bei allem Wechsel der Involution und Evolution doch nie ganz schwindet? Wenn es also immer Einzelvorstellungen gibt, welche die einzelne Monade nur der Möglichkeit nach als solche, der Wirklichkeit nach als ungeschiedene Totalität enthält: so kommt dies daher, dass andere Monaden dieselben der Wirklichkeit nach als Einzelvorstellungen enthalten. — Bestimmte Grade der Distinktheit und eine bestimmte Grösse des dunklen Grundes hat danach jede Monade. Sie hat einen bestimmten Wechsel von Evolution und Involution. Wir werden sagen dürfen, dass eben in dieser Bestimmtheit der individuelle Charakter der Monade besteht. Sie würde ihn nicht haben, wenn nicht eine Mehrheit individuell bestimmter Monaden da wäre. Die Gedanken der Mehrheit und der Bestimmtheit stehen und fallen zusammen.

Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Dass von den Einzelvorstellungen, welche — als nur der Möglichkeit nach vorhanden — den dunklen Grund in jeder Monade bilden, nie alle zur Wirklichkeit gelangen, sagten wir vorher. Es kann nicht anders sein, wenn es überhaupt eine Mehrheit von Monaden und damit auch wirkliche Bestimmtheit in jeder einzelnen geben soll. Aber der dunkle Grund jeder Monade ist zu

verschiedenen Zeiten verschieden gross: in Folge des Wechsels von Evolution und Involution enthält er manchmal mehr, manchmal weniger, wenn er auch nie nichts enthält. Könnte das nicht allenfalls ein wenig anders sein, als es in Wirklichkeit ist? Die Mehrheit der Monaden wäre dadurch an sich noch nicht gefährdet. Wir haben vielleicht ein Interesse daran, dass vom dunklen Grunde in einer Monade nur einige Einzelvorstellungen mehr realisirt werden, oder dass ihre wirklichen Einzelvorstellungen nur etwas höhere Grade der Distinktheit erreichen, als faktisch der Fall ist. Warum kann das nicht geschehen? Man sagt uns, dass der Grund für das Sosein der Monade in anderen Monaden liegt, welche eben das sind, was unsere Monade darum nicht sein kann. Gewiss. Aber was verschlägt es denn schliesslich, wenn etliche Distinktheitsgrade nicht in jenen anderen Monaden, sondern in unserer Monade realisirt werden? Kommt es nicht lediglich darauf an, dass sie überhaupt realisirt werden? Wir scheinen mit alle dem ein sehr bescheidenes Verlangen zu äussern, aber bei näherer Betrachtung erweist es sich als ein solches, das auf das Ungeheure geht. Gesetzt, unser Verlangen würde erfüllt, so würde unsre Monade nicht mehr ganz ihre bisherigen Grade der Distinktheit, oder nicht mehr ganz ihre bisherige Grösse des dunklen Grundes, nicht mehr ganz ihr bisheriges Verhältniss von Involution und Evolution haben. Sie würde nicht mehr ganz diese Monade sein. Das Gleiche müsste gelten von jenen anderen Monaden, welche wir zu Gunsten der unsrigen in Nachtheil gesetzt haben. Dies aber zöge wieder Abänderungen in noch anderen Monaden nach sich, und so fort in infinitum. Mit einem Wort: keine Monade könnte ganz dieselbe bleiben, wenn eine ein wenig geändert würde. Sie wären alle nur ein wenig geändert, aber wie keine einzelne mehr dieselbe wäre, so wäre auch das Ganze nicht mehr dasselbe. Das Ganze wäre nicht mehr diese Welt, sondern eine andere. Aber

warum ist dann das Ganze eben diese Welt? Wir dürfen nicht antworten: weil alle Monaden eben diese Monaden sind. Denn das Sosein des Ganzen besteht in nichts Anderem als in dem Sosein aller Monaden. Dann haben wir vielleicht etwas gefragt, was nicht gefragt werden darf, weil es nicht gedacht werden kann. Indessen enthält jene gewünschte Abänderung unserer Monade, die dann Abänderung aller anderen nach sich zieht, an sich nichts Unvollziehbares. Sie gefährdet weder den Gedanken, dass es eine Mehrheit von Monaden gibt, noch denjenigen, dass jede überhaupt eine specifische Bestimmtheit hat, noch endlich die Unendlichkeit des Vorstellens in jeder Monade. Sie würde aber allerdings an die Stelle dieses Universalsystems von Bestimmtheiten ein anderes setzen. Da dies andere System an sich auch denkbar wäre, so ist unsere Frage, warum denn gerade dieses System da ist, nicht nur berechtigt, sondern gefordert. Es kann auf diese Frage wohl überhaupt nur zwei Antworten geben. Entweder man recurrirt auf ein schlechthin blindes Ungefähr, auf den Zufall, der zugleich Nothwendigkeit ist, oder man erkennt in dem Vorhandensein dieses Universalsystems das Werk einer superioren Intelligenz. Dass Leibnitz die zweite Antwort gibt, braucht kaum bemerkt zu werden, die nähere Erläuterung dieses Punktes aber hat erst später zu folgen. Hier war es uns zunächst nur darum zu thun den Individualcharakter der Monade völlig sicher zu stellen. Und nach dieser Seite hin ziehen wir jetzt das Resultat.

Jede Monade hat bestimmte Grade der Distinktheit, bestimmte Grösse des dunklen Grundes, bestimmten Wechsel von Evolution und Involution. — Jede Involution in ihr hat ihren Grund in Evolutionen anderer Monaden; jede Evolution in ihr hat Folgen in anderen Monaden. Dies Wechselverhältniss von Aktion und Passion der Monaden hat nach 709, 49—52 nur ideelle Geltung. Es vollzieht sich nur durch die den Gedanken dieser Welt denkende göttliche Intelligenz hindurch; nur in dieser ist es als

wirkliches Wechselverhältniss vorhanden. Denn es ist ein von Gott prästabilirtes Wechselverhältniss. — Die specifische Bestimmtheit, in welcher jede Monade im allgemeinen Weltgedanken gedacht ist, ist von Anfang an in sie gelegt. Was sie thut und was sie erleidet, kommt aus ihr selbst. Sie kann nichts thun und nichts erleiden, was nicht ebenso sicher in ihrer specifischen Bestimmtheit wurzelte, wie diese in dem allgemeinen Gedanken dieser Welt wurzelt. Wie die specifische Bestimmtheit jeder Monade ein integrirender Bestandtheil dieses Weltsystemes ist, so ist andrerseits zu sagen, dass dies Weltsystem in der specifischen Bestimmtheit jeder Monade specialisirt erscheint. Daher verstehen wir jetzt, wenn Leibnitz 187 von den Monaden sagt: „ce sont des mondes en raccourci, à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substances, mais virtuellement infinies par la multitude de leurs modifications; des centres, qui expriment une circonférence infinie.“ — Was die vielen, individuell bestimmten Monaden ebenso zusammenhält wie auseinanderhält, ist also das System dieser Welt, wie es die göttliche Intelligenz denkt. Wir können den Gedanken keiner einzigen Monade bis zu Ende durchdenken, ohne diese Intelligenz, wie sie das System dieser Welt denkt, mitzudenken. Weil es so ist, darum darf jetzt der individuelle Charakter der Monade als sicher gestellt gelten. —

Wir haben bei dieser entscheidenden Erörterung weniger mit einzelnen Stellen operirt, sondern mehr im grösseren Stil eine Reproduktion der Gedanken unseres Philosophen versucht. Das Fehlende ist jetzt dergestalt nachzuholen, dass die einzelnen Belege als Probe für die Richtigkeit unserer Geammtauffassung verwerthet werden.

Oben war gesagt, dass der dunkle Grund in jeder Monade zwar zu verschiedenen Zeiten verschieden gross ist, aber nie ganz schwindet, dass es also in jeder Monade immer solche Einzelvorstellungen gibt, welche nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach als solche

vorhanden sind. Dann aber ist der dunkle Grund ein konstitutives Element der Monade, und man würde sich wundern, wenn Leibnitz nicht eine bestimmte Bezeichnung für ihn hätte. Sofern der dunkle Grund ein solches constitutives Element der Monade ist, dürfte er eben das sein, was Leibnitz materia prima nennt. Denn dass unter materia prima nicht die gewöhnliche Materie zu verstehen sei, sagt er bestimmt und erörtert den Begriff der ersteren 140 so: „materia prima est cuivis entelechiae essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae". Von dieser specifischen Beschränktheit kann selbst Gott die Monade nicht befreien; thäte er es, so würde er sie eben dadurch zum „actus purus" machen, „qualis est ipse solus". Unter dieser potentia passiva etwas Anderes zu verstehen als den dunklen Grund wird durch 725, IV verboten, wo es von den Monaden heisst: „leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres". — Ferner war von uns der Satz aufgestellt, dass jede Monade bestimmte Grade der Distinktheit, bestimmten Wechsel von Evolution und Involution hat. Jede Involution sollte ihren Grund, jede Evolution ihre Folgen in anderen Monaden haben. Diese letzteren, in denen die nächsten Folgen der betreffenden Evolution liegen, stehen der in Evolution befindlichen Monade gegenüber in einem Verhältniss, welches wir wohl als das Leibesverhältniss bezeichnen können. Ueber den Leib der Monade sagt Leibnitz 715, 3: „chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unicité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale, suivant les affections duquel elle représente comme dans une manière le centre les choses, qui sont hors d'elle". Um das letzte Satzglied zu verstehen, müssen wir uns wohl erinnern, dass diese anderen Monaden doch nur in gewissen Beziehungen

unserer Monade gegenüber im Zustande der Passion sind. In andern Beziehungen kann leicht das Verhältniss umgekehrt sein; vergleiche 521, 66 über die „dépendance mutuelle entre l'âme et le corps". Einen Leib zu haben ist daher nach Leibnitz an sich nicht ein testimonium paupertatis. Da aber dieser Leib selbst wieder aus Monaden besteht, die doch nicht in aller und jeder Hinsicht sich der Centralmonade gegenüber in Passion befinden, so ist die Leiblichkeit in gewisser Hinsicht als Schranke anzusehen. Darum heisst es 711, 72: „Dieu seul en est détaché entièrement". — Sollen weiter unsre obigen Sätze über den bestimmten Wechsel von Evolution und Involution aufrecht erhalten werden, so darf der „Leib" der Monade durchaus nicht immer derselbe bleiben. Es müssen immer wieder andere Monaden sein, zu denen die unsrige in das Verhältniss der Aktion tritt. Desshalb heisst es 710, 71: „mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivans inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement." So sind es also immer wieder neue Monaden, die in das in Rede stehende Verhältniss treten. Es ist stets derselbe Leib und doch wieder nicht derselbe. Gerade als solcher heisst er 436 phaenomenon bene fundatum, 457 phaenomenon reale. — Wir haben gesehen, was das Haben eines Leibes im Allgemeinen für die Monade bedeutet, und warum dieser Leib in steter Veränderung begriffen sein muss; wir haben beizufügen, dass die Monade nie ohne Leib sein kann. Leibnitz sagt ganz bestimmt 711, 72: „il n'y a pas non plus des âmes tout à fait separées, ni de génies sans corps." Dass dies von jeder Monade gilt, zeigt 199, wo ganz eigentlich das nie ohne Leib sein nicht nur von den génies und âmes, sondern

auch von „toutes les substances simples“ ausgesagt wird. Daraus ergibt sich nach 711, 73, dass von „Tod“ nicht im gewöhnlichen Sinne geredet werden darf; vergleiche auch 273. Wenn also die Monade nie ohne Leib sein kann, so wird sie einen solchen offenbar nicht nur dann haben, wenn sie in Evolution, sondern auch dann, wenn sie in Involution begriffen ist. Denn sie ist nie ohne gewisse Grade der Distinktheit in ihren Einzelvorstellungen, und es wird immer andere Monaden geben, in denen noch niedrigere Grade sich finden, für deren Vorhandensein die von unsrer Monade innegehabten Grade den apriorischen Grund enthalten. — Wenn die Monade nie ohne Leib sein kann, so kann sie auch nie ganz zum dunklen Grunde werden. Diesem Satze scheint freilich der Gedanke der monade toute nue entgegenzustehen. Von ihr wird ja 707, 24 gesagt, dass sie sich immer im Zustande des étourdissement befinde. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass dies doch wohl nur vergleichungsweise gemeint ist. Denn 678, III wird von der monade toute nue gesagt, sie müsse sich mit dieser Bezeichnung begnügen, „cum ejus varios gradus non cognoscamus.“ Also nur für uns sind sie dieselben unerkennbar, an sich aber durchaus vorhanden. Soll die Bezeichnung monade toute nue daher im strengen Sinne genommen werden, so ist sie eine Abstraktion und nirgends als solche in Wirklichkeit vorhanden. Dass sie nicht im strengen Sinne zu nehmen ist, geht aus dem Zusammenhange des ganzen Systems und speciell aus der eben mitgetheilten Stelle hervor. — Ist auch die monade toute nue in dem für sie dauernden Zustande des étourdissement nicht ohne irgend welche Grade der Distinktheit, so wird das Gleiche von den Monaden gelten müssen, welche nur momentan im Zustande des étourdissement sind. Wir werden daher wohl überhaupt besser thun unter dem dunklen Grunde nur das zu verstehen, was die materia prima ist, das heisst die Einzelvorstellungen, welche in jeder Monade

immer nur der Möglichkeit nach als solche, der Wirklichkeit nach als ungeschiedene Totalität vorhanden sind. — Wir dürfen wohl beifügen, dass es äusserst schwierig ist die Lehre von den perceptions confuses klar zu stellen und in das Ganze des Systems einzufügen. Der Mangel einer systematischen Darstellung Seitens der Philosophen selbst macht sich grade hier sehr fühlbar. Vielleicht könnte man durch eine grade auf diesen Punkt gerichtete Einzelstudie der Unsicherheit ein Ende machen, vielleicht würde man durch dieselbe erkennen, dass weniger Schwanken in der Terminologie von Leibnitz da ist, als da zu sein scheint. Was wir gegeben haben ist — wir gestehen es offen — nicht über alles Bedenken erhaben, doch schien uns unter den verschiedenen Möglichkeiten, die vorhandenen Gedankenelemente zusammenzudenken, diese immer noch die wahrscheinlichste.

Wir haben schliesslich noch die Frage nach dem „Hinderniss" der selbsthätigen Kraft, von deren Verknüpfung mit der Frage nach dem Individualcharakter Seite 44 die Rede war, formell zu beantworten. Keine einzelne Monade erschöpft in ihren Einzelvorstellungen alle Distinktheitsgrade. Wir können in jedem Stadium ihres Lebens von ihr sagen: daran, höhere Grade zu haben, als sie effektiv hat, wird sie „gehindert" durch andere Monaden, welche eben diese höheren Grade jetzt inne haben. Ebenso aber „hindert" sie ihrerseits noch die andern Monaden diejenigen Grade zu erreichen, welche sie gegenwärtig inne hat. Dass ferner in jeder Monade gewisse Einzelvorstellungen immer nur als ungeschiedene Totalität vorhanden sind, dies ist wiederum auf eine „Hinderung" Seitens anderer Monaden zurückzuführen. Sie enthalten das als klar geschiedene Vielheit, was eben darum in unserer Monade nur als ungeschiedene Totalität vorhanden sein kann. — So ist denn in Jedem die Möglichkeit zu Allem, aber in Wirklichkeit wird Jedes nicht Alles sondern nur Etwas. Obwohl es in Wirklichkeit nur Etwas ist, hört es doch nicht auf die Möglichkeit zu Allem in

sich zu haben. Indem Jedes in jedem Augenblicke ein schlechthin einzigartiges Etwas ist, ist es in Wahrheit ein Concretum, und zwar ein Concretum in einem Systeme, welches selbst concret ist.

Erinnern wir uns jetzt an die Seite 2 aufgestellte Frage, nach deren Beantwortung dieser Theil unserer Untersuchung zu streben hatte. Sie lautete: auf welche Weise ist bei Leibnitz das Einzelne mit der Totalität aller anderen Einzelnen verknüpft? Die Antwort liegt — wie wir Leibnitz zu verstehen glauben — in dem nun dargelegten Begriffe der Monade. Jene Frage war aus dem Sextus-Mythus genommen, und daher werden wir jetzt auch verstehen, was in der Formulirung der ersten Gedankengruppe des Mythus so ausgedrückt war: „Der concrete Sextus ist ein integrirender Bestandtheil dieser Welt, und der concrete Verlauf seines Lebens ist ein integrirender Bestandtheil des Verlaufes dieser Welt. Nicht nur die Wegnahme eines Bestandtheiles, zum Beispiel des Sextus, sondern auch schon die Abänderung seines Lebensverlaufes würde diese Welt zu einer andern machen. Denn den Lebensverlauf eines Weltbestandtheiles abändern hiesse diesen Bestandtheil selbst zu einem andern machen.“

---

2. Das System der Monaden und die Gottheit.

Ausser dem Satze, der Eingang und Schluss unserer vorigen Untersuchung bildete, hatten wir Seite 9 noch einen andern aus dem Sextus-Mythus gezogen. Derselbe lautete: „Diese Welt mit allen ihren Bestandtheilen und ihrem gesammten Verlaufe ist zunächst als Möglichkeit Gegenstand des göttlichen reinen Denkens gerade so wie die unzählbare Menge der andern ebenfalls möglichen Welten. Da die vergleichende Betrachtung aller möglichen Welten diese Welt als die vollkommenste von allen zeigt, so wird ihr von Gott der Eintritt in die aktuelle

Existenz gestattet. Die aktuelle Existenz dieser Welt hat also nur darin ihren Grund, dass sie die vollkommenste oder beste von allen möglichen Welten ist.“ Diesem Gedankencomplexe näherten wir uns schon, als wir Seite 53—55 die Frage erwogen, ob die Abänderung einer einzelnen Monade möglich sei. In der That ist er uns zum Abschlusse des Bisherigen durchaus erforderlich. Ist jede Monade ein Concretum in einem Systeme, welches selbst concret ist, so erhebt sich sofort die Frage: wie ist dieses concrete System der Monaden mit der Gottheit verknüpft?

Es dient wohl nicht zur Störung, sondern zur Beförderung der neuen Untersuchung, wenn wir zunächst in den Gedankenzusammenhang der vorigen uns zurückversetzen. Wir haben im zweiten Abschnitte derselben das Vorstellen nach der Seite des Was, im dritten nach der Seite des Wie betrachtet, aber das Verhältniss des Was und des Wie noch nicht einer zusammenfassenden Betrachtung unterzogen. Indem wir dies jetzt nachholen, haben wir nur den ideellen Hintergrund der in Rede stehenden zwei Abschnitte herauszukehren. Auf diese Weise soll zugleich — und dahin geht die eigentliche Absicht — eine sichere Basis gewonnen werden, von der aus die Grundfrage unserer neuen Untersuchung in bestimmterer Weise gestellt und darum beantwortet werden kann. —

Dass das Reale selbstthätige Kraft sei, und dass schlechterdings nur die selbstthätige Kraft als real bezeichnet werden dürfe, ist der allgemeine Grundgedanke der Leibnitzischen Metaphysik. Indem die selbstthätige Kraft als Vorstellen bezeichnet wird, gewinnt der allgemeine Grundgedanke seine charakteristische Fassung. Genau genommen muss daher gesagt werden: das Reale ist sich selbst in Vollzug setzendes Vorstellen. Was aber ist Vorstellen? Da nach Leibniz das Reale nicht erstens sich selbst setzt und zweitens sich zu andern Realen in Beziehung begiebt, sondern Bei

des schlechthin zusammenfällt: so bleibt für das Vorstellen nur der Gedanke der selbstthätigen Beziehung als mögliche Inhaltsbezeichnung übrig. Unter dem Vorstellen ist demnach das sich selbst in Beziehung Setzen zu verstehen, und nur dies sich selbst in Beziehung Setzen ist real.

Ob wir nun den Ausdruck „Vorstellen", oder den andern: „sich in Beziehung setzen" anwenden — immer wird dabei ein Anderes supponirt. Es muss etwas da sein, welches vorgestellt wird; es muss etwas da sein, zu welchem sich in Beziehung gesetzt wird. Der allgemeine Begriff des Vorstellens gestaltet sich dann dahin, dass er ein Verhältniss des Einen und des Andern bedeutet, und wir werden nicht leugnen können, dass in diesen Begriff selbst dadurch eine gewisse Zweiseitigkeit kommt. Die Bedeutung derselben wird offenbar, wenn wir zunächst jede Seite für sich durchdenken.

Ist real nur das sich selbst in Beziehung Setzen, so ist damit die vollkommene Autarkie gegeben: nichts darf von Aussen, Alles muss von Innen kommen. Wir verbinden mit diesem Satze den Gedanken, dass das sich selbst in Beziehung Setzen nie ruhen darf, dass es für dasselbe nie Momente geben darf, wo es nicht als selbstthätige Kraft vorhanden wäre. Geht es also immer fort, so werden wir kaum sagen dürfen, dass die Beziehung, welche etablirt wird, immer die gleiche ist. Wäre sie es, so wäre ja die Bewegung nur eine scheinbare, in Wirklichkeit wäre Ruhe. Das sich in Beziehung Setzen ist also auch das von Beziehung zu Beziehung Fortschreiten, und nichts hindert auch eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen als Nebeneinander anzunehmen. Da nun Alles von Innen kommt, so werden wir schliesslich sagen müssen: das Reale ist autarkisches Beziehungscentrum. Es ist ein reiches, ewig aus sich selbst aufquellendes Leben von Beziehungen. Aber wo sind denn die Zielen, auf welche die zahllosen Beziehungen gerichtet

sind? Wir wissen nichts von ihnen, und es ist zunächst auch nicht abzusehen, wo sie herkommen sollen, denn der Umkreis des Realen ist ja beschrieben. So sind sie dann vielleicht gar nicht in objektiver Weise vorhanden, sondern nur subjektiv in dem vorstellenden oder sich beziehenden Wesen. In der That könnte man geneigt sein, den Gedanken des autarkischen Beziehungscentrums so aufzufassen, aber man müsste ihn zu diesem Zwecke doch ein wenig umbilden. Sollen nämlich die Vielen nur subjektiv in dem sich in Beziehung Setzenden vorhanden sein, so müssen sie doch wohl erst in ihm gesetzt werden, ehe eine Beziehung zu ihnen etablirt werden kann. Man könnte allerdings dies corrigirend sagen: wie vorher das sich selbst Setzen mit dem sich selbst in Beziehung Setzen schlechthin zusammenfiel, so fällt nun das Setzen von Gegenständen der Beziehung mit dem sich zu ihnen in Beziehung Setzen schlechthin zusammen. Alles Leben ist überhaupt Beziehung, und in dieser Beziehung ist Subjekt und Objekt derselben gleichermassen enthalten. Aber dies ist wohl nicht genau im Sinne von Leibnitz geredet. Ein eigentliches sich selbst Setzen giebt es ja nach ihm gar nicht, sondern nur ein sich selbst in Beziehung Setzen, und so wird es auch ein eigentliches Setzen des Gegenstandes gar nicht geben, sondern nur ein sich zum Gegenstand in Beziehung Setzen. Das ganze Wesen des Realen geht demnach auf in dem sich Beziehen, und dies sich Beziehen trägt sich dergestalt zu, als ob für alle Beziehungen Gegenstände da wären. — Steht es so, so bleiben nur zwei Annahmen übrig: entweder sind die Vielen weder subjektiv noch objektiv vorhanden, oder sie sind in wirklich objektiver Weise da. Da die erste Annahme das autarkische Beziehungscentrum zu etwas Sinnlosem machen würde, so wenden wir uns sofort zu der zweiten. Wenn wir daher vorläufig annehmen, dass die Vielen in objektiver Weise da sind, so ist dadurch die eigentliche Schwierigkeit des Vorstellungs- oder Beziehungs-

begriffes so wenig gehoben, dass sie vielmehr jetzt erst recht heraustritt. Denn wenn die Vielen objektiv vorhanden sind, so können sie ja ihrerseits auch nichts Anderes sein, als eben Beziehungscentren. Und wo liegt dann die Garantie, dass allem Subjektiven ein Objektives entspricht?

Auf Grund der nothwendig befundenen Annahme einer objektiv vorhandenen Vielheit können wir jetzt den Begriff der Vorstellung auch von der objektiven Seite in's Auge fassen. Das Objektive ist also da und fordert mit Recht, dass es als das, was es ist, vorgestellt werde, dass die auf es gerichtete Beziehung ihm wirklich entspreche. Principiell betrachtet ist in diesem Zusammenhange das Objektive das Erste, die auf dasselbe gerichtete Beziehung das Zweite. Ja man könnte wohl gar das Erste als den Grund, das Zweite als Folge betrachten. Geschieht dies, so gelangen wir dazu, die subjektive Thätigkeit des Vorstellens nur als diejenige des Abbildens, schliesslich als passives Empfangen oder „Spiegeln" anzusehen; erst dann scheint den Forderungen der objektiven Seite genügt zu sein. Wir befinden uns so mitten in einem ganz anderen Gedankenzuge, dem freilich Leibnitz sich nicht überlassen kann, denn wo bliebe dann die Autarkie des Vorstellens? Wird sie festgehalten, wo liegt dann die Garantie, dass allem Objektiven auch wirklich ein Subjektives entspricht?

Wir fassen zusammen: wird der Gedanke des autarkischen Beziehungscentrums im Sinne von Leibnitz durchgedacht, so kommt man auf die Forderung einer objectiv vorhandenen Mehrheit. Weil dieselbe ebenfalls aus autarkischen Beziehungscentren bestehen muss, so entsteht — wir können dies zusammenfassend jetzt wohl so ausdrücken — das Verlangen nach Garantie für das schlechthinige Füreinander des Subjektiven und Objektiven. Da wir den Schwerpunkt weder auf die subjektive, noch auf die objektive Seite legen dürfen, so wird er ausserhalb beider fallen, und die gesuchte Garantie nur in einem Dritten

gefunden werden können. Dieses Dritte muss den Grund dafür enthalten, dass jeder subjektiv etablirten Beziehung ein objektiver Gegenstand entspricht; es muss ebenso den Grund dafür enthalten, dass nichts objektiv da ist, zu welchem nicht subjektiverseits Beziehung etablirt wäre. Soll das Dritte diesen Forderungen zu entsprechen vermögen, so muss es überhaupt den Grund enthalten für das Vorhandensein des Subjektiven wie des Objektiven. Weil es diesen enthält, kann es auch die Garantie bieten in Betreff des schlechthinigen Füreinander alles Subjektiven und alles Objektiven. — So ist denn Alles subjektiv, autarkisches Vorstellen, selbstkräftiges sich in Beziehung Setzen, und Alles ist ebenso sehr Objekt von Vorstellungen, Objekt von Beziehungen. Gott aber, der der Grund ist des Subjektiven und Objektiven, ist auch der Grund ihres Füreinander. Aus alledem ergiebt sich ein Doppeltes. Erstens: schon der allgemeine Begriff der Vorstellung kann nicht gedacht werden, ohne dass die Gottesidee mitgedacht würde. Zweitens: ist das Reale Vorstellen, so muss es eine Mehrheit von Vorstellenden geben. Aber diese vorstellenden Wesen unterscheiden sich nicht im Was des Vorstellens, sondern Alles stellt Alles vor, oder: Alles hat zu Allem Beziehung. So unterscheiden sie sich eben überhaupt noch nicht, sind noch nicht „Monaden“ im eigentlichen Sinne. Darum ist auch die Mehrheit der Vorstellenden, auf die doch Alles ankommt, noch eine unwirkliche; nur durch Einführung individueller Unterschiede kann sie eine wirkliche werden. Indem wir um dieser Mehrheit willen nach solchen Unterschieden suchen, haben wir festzuhalten, dass an dem Satze: Alles stellt Alles vor — nichts geändert werden darf. Nicht im Was, sondern im Wie des Vorstellens werden daher die individuellen Unterschiede aufgesucht werden müssen. — Unbeschadet des allgemeinen Füreinander des Subjektiven und Objektiven wird demnach folgendes aufgestellt.

Erstens: Nicht Alles, was subjektiv vorgestellt wird, ist so, wie es vorgestellt wird, im Objektiven vorhanden. Gewiss entspricht jeder subjektiv etablirten Beziehung ein objektiver Gegenstand, aber die Beziehung kann eine dem Gegenstand mehr oder minder adäquate sein. Es ist also die Möglichkeit vorhanden, dass viele, mehr oder minder adäquate Beziehungen auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Denken wir uns die Grade der Adäquatheit in bestimmter Vertheilung, so gewinnen wir wirkliche Unterschiede unter den autarkischen Beziehungscentren.

Zweitens: Nicht Alles, was objektiv vorhanden ist, ist so, wie es da vorhanden ist, auch im subjektiven Vorstellen. Gewiss entspricht jedem Objektiven eine subjektive Beziehung, aber was im Objektiven eine deutlich geschiedene Mehrheit ist, kann im Subjektiven sehr wohl als ungeschiedene Totalität von Beziehungen sein. Denken wir uns dies Ungeschiedensein der Beziehungen dergestalt vertheilt, dass jedes autarkische Beziehungscentrum gewisse Beziehungen nur als ungeschiedene hat, so gewinnen wir eine neue Art wirklicher Unterschiede.

Nehmen wir beide Gedankenreihen zusammen, so entsteht der Satz: jede Monade stellt wohl Alles vor, hat zu Allem Beziehung, aber theils ist diese Beziehung eine mit anderen Beziehungen ungeschieden verbundene, theils ist sie eine dem Gegenstand nicht völlig adäquate; letzteres ist sie nur in Bezug auf einige Gegenstände. So wird die Mehrheit eine wirkliche, indem die Unterschiede als wirkliche angenommen werden. Wir können dies auch so ausdrücken: damit die Mehrheit eine wirkliche sei, muss Unvollkommenheit im Einzelnen sein, während die Vollkommenheit dem Ganzen eignet. — Indem wir uns in dieser Hinsicht auf das früher Erörterte zurückbeziehen, eilen wir zum Abschluss. Wie das allgemeine Füreinander des Subjektiven und Objektiven nur durch Hinzunahme der Gottesidee zu begreifen ist, so gilt dies in noch

höherem Masse von der jetzt vollzogenen Modifikation dieses Füreinander. Was jede Monade an Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten hat, kommt von der Stellung her, welche ihr im Systeme der Monaden durch die göttliche Intelligenz ein für alle Mal angewiesen ist.

Die im Was des Vorstellens gleichen, im Wie unterschiedenen Monaden können also nur durch Hinzunahme der Gottesidee gedacht werden, denn Gott ist der Grund ihres Seins und Soseins. Können wir den Satz auch umkehren? Ist zu sagen: Gott seinerseits kann nicht ohne Monaden und speziell nicht ohne diese Monaden gedacht werden? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, dann ist die Seite 62 aufgestellte Grundfrage unserer neuen Untersuchung beantwortet. —

Zunächst haben wir hier festzustellen, was Leibnitz unter „nothwendig“ versteht. Er sagt 447: „une vérité est nécessaire lorsque l'opposé implique contradiction.“ Genauer heisst es 707, 33: „les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible. Quand une vérité est nécessaire, ou en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.“ Als diese primitiven Wahrheiten werden 707, 35 „les énonciations identiques“ angegeben, „dont l'opposé contient une contradiction expresse.“ Ob etwas als nothwendige oder ewige Wahrheit anzusehen sei, wird also entschieden werden müssen durch Anwendung des Princips „de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.“ (707, 31.) — Was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich, aber das, was keinen Widerspruch enthält, ist darum noch nicht nothwendig. Nothwendig ist nur das, dessen contradiktorisches Gegentheil einen Widerspruch enthält. Was sollen wir nun von der Monade sagen?

Dass jede Monade eine diese ist, wissen wir und fragen nun, ob sie als solche nothwendig und daher eine ewige Wahrheit ist. Soll sie es sein, dann muss ihr contradiktorisches Gegentheil einen Widerspruch enthalten, aber es hält schwer, das contradiktorische Gegentheil für eine einzelne Monade aufzufinden. Verneint man die Monade, sofern sie eine diese ist, so gewinnt man keinen contradiktorischen Gegensatz; man tritt dann mit der Verneinung nicht aus dem Kreise des Monadenthumes heraus; man negirt diese Monade und setzt eben dadurch unwillkührlich andere Monaden. Zu einem contradiktorischen Gegensatz gelangen wir erst, wenn wir den Satz aufstellen: das Seiende ist überhaupt nicht als Monade zu denken. Da dieser Satz für Leibnitz einen offenbaren Widerspruch enthält, so kann jetzt sein Gegentheil als ewige Wahrheit bezeichnet werden: das Seiende ist nur als Monade zu denken. Ist alles Sein monadenhaft, so ist die Monadenhaftigkeit die allgemeine nothwendige Basis, auf der die einzelnen Monaden sich erheben. Diese einzelnen bilden eine schlechthin unendliche Menge: sie umschreiben den Kreis alles dessen, was auf jener allgemeinen nothwendigen Basis denkbar und darum möglich ist. Nicht die einzelne Monade ist also eine ewige, nothwendige Wahrheit, sondern das Monadengrundgesetz ist eine solche, wie überhaupt alle die Gesetze, deren contradiktorisches Gegentheil einen Widerspruch enthalten würde. Ewige Wahrheiten sind eben „Wahrheiten, welche gelten, nicht Dinge, welche sind;“ sie sind die unverbrüchlichen Ordnungen, in welche die unendliche Fülle des Möglichen eingefasst ist, welche letztere nur durch Beobachtung derselben möglich oder denkbar ist.

Die, weil denkbaren, darum möglichen, aber noch nicht wirklichen Monaden werden als Wesenheiten (essences) bezeichnet. Leibnitz sagt 708, 43: „Il est vrai, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences en tant que réelles, ou de

ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parceque l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées, dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible." Die Möglichkeiten oder Wesenheiten sind danach im göttlichen Intellekt so gut wie die nothwendigen Wahrheiten, was sich leicht begreift, wenn wir letztere als die Ordnungen ansehen, in welche die Fülle des Denkbaren eingefasst ist. Dass der Gebrauch des Ausdruckes „vérité éternelle" bei Leibnitz etwas schwankend ist, darf uns wohl nicht an einer Auffassung irre machen, die durch den Zusammenhang des Systemes geboten erscheint. Jene Ordnungen nun gelten auch für den göttlichen Intellekt selbst; sie sind sein eigenes immanentes Gesetz. Aber dieser Intellekt wäre ein leeres Formengerüst und ohne Thätigkeit, wenn er nur die nothwendigen Wahrheiten enthielte. Vielmehr denkt er Alles, was auf Grund der nothwendigen Wahrheiten überhaupt gedacht werden kann, und so erzeugt sich ihm stets auf's Neue der unendliche Inhalt, mit dem er steht und fällt. Von diesem Inhalt sagt Leibnitz (siehe réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz, herausgegeben von Foucher de Careil, Paris 1854, Seite 24): „essentiae rerum sunt Deo coaeternae. Et Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias, adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte." Wollen wir also den göttlichen Intellekt denken, so müssen wir die schlechthin unendliche Menge der Monadenmöglichkeiten als seinen Inhalt mitdenken.

Einstweilen aber ist der Inhalt des göttlichen Intellektes für uns noch ein chaotischer, denn wir haben noch nicht ein Princip der Gruppirung für die zahllosen möglichen Einzelheiten. Was uns fehlt, wollen wir einmal im Bilde ausdrücken. Wir dürfen wohl die Einzelvorstellungen, aus denen jede Monade besteht, den Silben, die Monade selbst dem Wort, das System der Monaden dem

Satze vergleichen. Geht nun das göttliche Denken von den Silben durch die Wörter zu Sätzen fort, oder ist seine genuine Form der Satz, der natürlich aus bestimmten Wörtern besteht?

Das Princip der Gruppirung muss jedenfalls in Gott selbst liegen; es muss sich aus dem ergeben, was für Gott das Charakteristische, das ihn selbst von seinem Inhalt Unterscheidende ist. In der Stelle (447), die wir neben anderen vorher zur Feststellung des Begriffes der Nothwendigkeit citirt haben, wird als Beispiel einer nothwendigen Wahrheit der Satz angegeben, dass Gott existirt. Indem wir beiläufig daran erinnern, dass bei Leibnitz „Existenz" immer im Sinne von aktueller Existenz genommen werden muss, blicken wir auf das contradiktorische Gegentheil jenes Satzes. Warum enthält der Satz: die Gottesidee hat nicht Existenz — einen Widerspruch? Näher: warum ist es ein Widerspruch, zu sagen: die Idee des allervollkommensten Wesens hat nicht Existenz? Wenn dies ein Widerspruch sein soll, so muss zwischen dem Begriff des Wesens überhaupt und demjenigen der Existenz ein nothwendiger Zusammenhang sein. Leibnitz lässt uns auch über diesen Zusammenhang nicht im Unklaren, und wir setzen um der Wichtigkeit der Sache willen die ganze entscheidende Erklärung hierher. Sie greift scheinbar unserer Erörterung vor, enthält aber in Wirklichkeit die Antwort auf unsere Frage. Er sagt 147: „Ut autem paulo distinctius explicemus quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia, esse exigentiam existentiae vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, *essentiam per se tendere ad existentiam.* Unde porro sequitur, omnia possibilia seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam

tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas.“ Das ganze Verhältniss wird dann 148 dahin definirt: „ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.“ — Dass durch diese Sätze ein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Begriffe des Wesens und demjenigen der Existenz etablirt werden soll, ist sofort einleuchtend. Auch das ist einleuchtend, dass der Begriff der Existenz nicht demjenigen des Wesens subsummirt werden soll: es wird nicht die Existenz als eine den anderen Vollkommenheiten des Wesens nebengeordnete Vollkommenheit geltend gemacht, die dann natürlich dem allervollkommensten Wesen nicht fehlen darf. Sondern Wesen und Existenz verhalten sich an sich — so wird man wohl sagen dürfen — wie Grund und Folge. Nämlich das Princip des Wesens ist die Möglichkeit, das heisst die Denkbarkeit. Das Denkbare ist nun nicht die sogenannte leere oder blosse Möglichkeit, sondern es ist das Seinkönnende; das Seinkönnende aber ist seiner Natur nach das sich in's Sein, das heisst in Existenz Setzende, denn „essentia per se tendit ad existentiam.“ Es ist also eines und dasselbe, welches — wie seine eigene Folge — so auch sein eigener Grund ist. So ist das Verhältniss rein an sich betrachtet. Inwiefern wird dann aber die „perfectio seu gradus essentiae, per quem plurima sunt compossibilia“ als Princip der Existenz bezeichnet? Da die genauere Erörterung dieses Punktes weiter unten zu folgen hat, so beschränken wir uns hier auf den allgemeinen Gedanken des in Rede stehenden Satzes. Danach ist die nothwendige Bedingung alles existent Werdens die, dass durch dasselbe die grösstmögliche Summe des Denkbaren in Existenz gesetzt werde. Negativ lässt sich dieselbe so ausdrücken: es darf nicht durch das existent Werden einiger Wesen dasjenige anderer gehindert werden, deren

Totalität eine grössere Vollkommenheit repräsentirt, als die Totalität der ersteren. — Erinnern wir uns nun, dass wir diese Erörterung angestellt haben, um zu verstehen, warum die Leugnung der Existenz Gottes einen Widerspruch enthält. Die Idee Gottes ist die Idee des extensiv und intensiv vollkommensten Wesens, denn „Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias." (Vergleiche Seite 70.) Geht diese Essenz in Existenz über, so wird jedenfalls nicht das existent Werden einer anderen noch grösseren Vollkommenheit dadurch gehindert. So ist in diesem Falle kein Grund vorhanden, wesshalb das vorher erörterte begriffliche Verhältniss von Wesen und Existenz nicht in Kraft treten sollte. Wer Wesen und Existenz in dieses Verhältniss setzt, für den involvirt es in der That einen Widerspruch, wenn dem vollkommensten Wesen die Existenz abgesprochen wird. Darum braucht dieses Wesen auch nicht erst in Existenz zu treten, sondern ist von vornherein existent; „Deus necessario existit" (réfutation de Spinoza par Leibnitz, Seite 36). Von diesem Satze aus haben wir nun zu einem Princip für die Gruppirung der zahllosen Monadenmöglichkeiten im göttlichen Intellekt zu gelangen.

Man könnte zunächst sagen, dass alle Monadenmöglichkeiten, die ja von selbst zur Existenz tendiren, auch dazu gelangen. Und wie sie als Essenzen von der göttlichen Essenz umschlossen sind, so würden sie als Existenzen von der göttlichen Existenz getragen sein. Der nothwendig existirende Gott würde der Grund dafür sein, dass das in Gott, was nicht Gott ist, auch zur Existenz gelangt. „Pro quantitate essentiae" würden sie dazu gelangen, das hiesse: sie würden eben nur so viel als Existenzen sein, als sie essentialiter enthalten. Die Summe der zur Wirklichkeit gelangten Möglichkeiten würden wir Welt nennen, und gegen den Gedanken einer Mehrheit neben einander existirender Welten würde man sich auf die Erklärung von Leibnitz berufen: „J'appelle monde toute la suite et toute la collection de

toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différens tems et différens lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un Univers." (506, 8.) — Nun könnte man ja die in Wirklichkeit umgesetzte Summe alles Möglichen „Welt" nennen, aber man dürfte sie nicht „diese" Welt nennen. Und doch wissen wir, dass die Welt ein Concretum sein muss, wenn die Monade dies ihrerseits ebenfalls sein soll. Zudem spricht Leibnitz ganz bestimmt zwar nicht von einer Pluralität existirender, wohl aber von einer Pluralität möglicher Welten. Es heisst darüber unmittelbar nach der eben citirten Stelle (506, 8): „Et quand on remplirait tous les tems et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles." Indem wir daher jene oben vorangestellte Annahme für unrichtig halten, fragen wir, wodurch sich denn Leibnitz zu der Aufstellung einer Pluralität möglicher Welten genöthigt sieht. Hier ist nun zunächst wieder an jenes vorher schon erwähnte Princip der Existenz zu erinnern, welches in dem gradus essentiae bestehen sollte, „per quem plurima sunt compossibilia." Wir hatten das negativ so erläutert: es darf nicht durch das existent Werden einiger Wesen dasjenige anderer Wesen gehindert werden, deren Totalität eine grössere Vollkommenheit repräsentirt, als die Vollkommenheit der ersteren. Was dies bedeutet, macht die Bemerkung 147 klar: „Semper scilicet est in rebus principium determinationis, quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu." Verstehen wir dies recht, so kommt es also nicht darauf an, dass nur überhaupt die denkbar grösste Zahl von Monadenmöglichkeiten existent werde, sondern darauf, dass durch das existent Werden der verhältnissmässig kleinsten Zahl von Monadenmöglichkeiten die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit in Exi-

stenz gesetzt werde. Danach ist das existent Werden der einzelnen Monade von ihrer Beziehung zu dem Ganzen, welches existent wird, abhängig. Im Gedanken des Ganzen, des Systems oder der „Welt" liegt das Princip, welches den an sich begriffsnothwendigen Uebergang von Monadenwesen zu Monadenexistenz beherrscht und zu einem concreten macht. Daraus ergibt sich, dass nicht alle Monadenmöglichkeiten existent werden können, und dass diejenigen, welche es werden, jedenfalls nur eine Welt bilden; für diesen letzteren Gedanken ist dann die Berufung auf 506, 8, die vorher bei Gelegenheit jener unrichtigen Annahme gemacht wurde, am Platze. Die existent werdenden Monaden haben also ihr Princip der Existenz an dem Gedanken des Ganzen, zu welchem sie gehören, an dem Gedanken ihrer Welt. Sollen dann die andern, welche nicht zur Existenz gelangen, als chaotische Masse im göttlichen Intellekt verharren? Dies kann nicht die Meinung sein, und so werden wir zunächst auf die Annahme von zwei Welten, einer existent werdenden und einer in der Sphäre der Möglichkeit verharrenden geführt. Aber auch diese Annahme kann nicht genügen. Denn es ist nicht abzusehen, wie die Durchführung des Grundsatzes, dass durch das existent Werden der verhältnissmässig kleinsten Zahl von Monadenmöglichkeiten die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit in Existenz gesetzt werden soll — gerade nur zu zwei Weltbildern führen sollte. Es wird nicht nur ein schlechthin vollkommenes und ein schlechthin unvollkommenes Weltbild geben dürfen, sondern ausser dem schlechthin vollkommenen werden zahllose andere sein müssen, die gradweise unvollkommener sind als jenes. Es liegt im Begriffe der Monade einem bestimmten Weltganzen, unter dessen Gesichtspunkt sie concipirt ist, anzugehören (vergleiche Seite 56), und es liegt im Begriffe der Welt, dass immer nach Realisirung des oben aufgestellten Weltgrundgesetzes gestrebt wird. Die unendliche Vielheit der Monaden und diese Enge des

Weltgrundgesetzes bedingen die Vielheit der möglichen Welten. Daher werden wir jetzt wohl sagen dürfen, dass alle im göttlichen Intellekt enthaltenen Monadenmöglichkeiten am Weltgedanken das Princip ihrer Gruppirung haben, der eben darum als eine geordnete Vielheit möglicher Welten sich darstellt. (Vergleiche Seite 8 im Sextus-Mythus die über einander liegenden Gemächer in der Burg der Schicksale.) Jedes Weltbild aber ist nicht das Produkt, sondern — principiell betrachtet — das Prius seiner Monaden.

Wir haben das, was wir die Gruppirung des göttlichen Intellektinhaltes nannten, gefunden, indem wir denselben unter dem Gesichtspunkte der Ruhe betrachteten, aber das gradweise Unterschiedensein der Weltbilder legt von selbst die Vorstellung einer Bewegung nahe, welche von dem einen zu dem andern hinführt. Eben dies veranlasst uns jetzt, auch den Begriff des göttlichen Willens in Untersuchung zu nehmen. Ueber das Vorhandensein eines solchen und sein Verhältniss zum Intellekt äussert sich Leibnitz 708, 48 so: „Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la *connaissance*, qui contient le détail des idées et enfin la *volonté*, qui fait les changemens au productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la *faculté perceptive* et la *faculté appétitive*. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les entéléchies ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.“ In Folge dieser Erklärungen von Leibnitz haben wir ein Recht, unsere früheren Untersuchungen über das Verhältniss von perception und appétition in jeder Monade hier zu Hülfe zu nehmen. Wir gingen da (Seite 32) von dem Satze aus, dass der Trieb „die Tendenz von einer Vorstellung zur andern ist.“ Die Deutung dieses Satzes gewannen wir durch Anwendung der Bemerkung von Leibnitz, dass die Veränderungen in

der Monade sich „selon les loix des causes finales“ vollziehen. Als solche Deutung stellten wir die Regel auf, „dass sich innerhalb der ersten Vorstellung eine zweite zunächst in ideeller Gestalt erzeugt, welche sofort sich bestrebt, reell zu werden. Das Verhältniss, in welchem die nur ideell vorhandene neue Vorstellung zu ihrer eigenen reellen Hervorbringung steht, ist als Trieb zu bezeichnen.“ (Seite 33.) Der Begriff des Triebes musste demnach als demjenigen des Vorstellens subordinirt angesehen werden. — Wenn wir diese Sätze auf Gott anwenden wollen, müssen wir auf das Material achten, in welchem sich dort bei der Monade und hier bei Gott der Fortschritt vollzieht. Die Monade hat an sich eine Unendlichkeit von Einzelvorstellungen neben einander; in jeder dieser Einzelvorstellungen vollzieht sich an sich jener Uebergang von alter zu neuer Vorstellung, und so tritt zu der Unendlichkeit des Nebeneinander diejenige des Nacheinander. Das Material, mit welchem — wenn wir so sagen dürfen — die Monade arbeitet, sind die Einzelvorstellungen. Welches ist nun das Material für den göttlichen Intellekt? Offenbar nicht die Einzelvorstellungen, sondern zunächst Monadenmöglichkeiten. Von diesen aber wissen wir, dass jede einzelne sub specie eines bestimmten Ganzen, einer „Welt“ concipirt ist und nur innerhalb derselben überhaupt gedacht werden kann. Da wird gestattet sein, eine dieser Welten logisch als erste anzunehmen. In dieser ersten bildet sich dann die zweite, und so fort in infinitum. Wir haben dies indessen nicht so zu denken, dass aus allen in der ersten Welt combinirten Monadenmöglichkeiten die ihnen zunächst stehenden hervorgehen, und Gott erst nach Beendigung dieses Vorgangs sähe, dass das Neue wirklich wieder eine Welt und zwar eine vollkommenere ist. Sondern wie der Weltgedanke principiell das Prius der zu ihm gehörigen Monaden ist, so vollzieht sich auch der Fortschritt von Weltgedanke zu Weltgedanke. Das Material, mit welchem der göttliche Intellekt

arbeitet, ist daher — genau genommen — nicht die Monadenmöglichkeit, sondern die Combination von solchen, das heisst der Weltgedanke. So dürfen wir denn unter dem Trieb oder Willen in Gott das Princip des Fortschreitens von einem Weltbild zum andern verstehen. Dieser Wille steht nicht selbständig neben dem Intellekt, sondern ist demselben untergeordnet; er ist der Ausdruck für die unendliche gesetzmässige Produktionskraft des Intellektes. — Wenn wir nun Seite 71 im Bilde fragten, ob das göttliche Denken von den Silben durch die Wörter zu Sätzen fortgeht, oder ob seine genuine Form der Satz ist, so können wir uns jetzt mit Bestimmtheit für letzteres entscheiden.

Gegen die vorgetragene Auffassung vom göttlichen Willen erheben sich übrigens einige Bedenken. Leibnitz sagt 506, 7 von Gott: „son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences.“ Hier scheint „Wille“ in einem engeren Sinne genommen als dies von uns geschehen ist. Wir verstanden unter „Wille“ das Princip des Fortschreitens von einem Weltbild zum andern; Leibnitz scheint unter „Wille“ nur das Princip des Uebergangs von Essenz zur Existenz zu verstehen, welcher Uebergang erst dann eintritt, wenn jenes innere Fortschreiten von einem Weltbild zum andern bei dem vollkommensten der Weltbilder angelangt ist. Diese Differenz bringen wir der Ausgleichung näher, indem wir erklären, dass wir den Uebergang von Essenz in Existenz mit in unsern Begriff des Willens hineinnehmen. Der Wille ist sowohl Princip des Uebergangs von einem Weltbild zum andern, als auch Princip des Uebergangs von Essenz zur Existenz. Dass dadurch nicht heterogene Dinge verbunden werden, zeigt ein Blick auf unsere frühere Darlegung, deren Hauptpunkte folgende waren. An sich versteht sich der Uebergang von Essenz zur Existenz als begriffsnothwendig von selbst, aber er wird modificirt durch das Gesetz der Compossibilität. Dies Gesetz

bedeutete nicht blos, dass nur die Monadenmöglichkeiten existent werden, welche in einem Weltbild combinirt werden können, sondern der eigentliche Sinn des Gesetzes ward durch den Gedanken gegeben, dass nur dasjenige Weltbild existent wird, welches durch die relativ kleinste Zahl von Monaden die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit zum Ausdruck bringt. Der Drang nach Existenz erscheint daher als ein systematisirter. Ist er dies, so werden wir sagen dürfen, dass er es ist, welcher nicht nur den Uebergang von dem vollkommensten Weltbilde zur Existenz bewirkt, sondern auch denjenigen von dem unvollkommensten Weltbilde zu den vollkommeneren. Gerade weil der Wille auf die Existenz geht, ist er das Princip aller Uebergänge bis zu jenem letzten, durch den die Existenz wirklich erreicht wird.

Wenn dies Bedenken soweit für erledigt gelten kann, erhebt sich sofort ein neues. Ist denn dies Princip aller Uebergänge, dieser systematisirte Drang nach Existenz, als Wille Gottes zu bezeichnen? Ist es nicht vielmehr der Wille dessen, was den Inhalt des göttlichen Intellektes bildet? Zur Antwort erinnern wir daran, dass nach Leibnitz der Wille dem Intellekt durchaus untergeordnet ist; er ist — sagten wir oben — der Ausdruck für die unendliche gesetzmässige Produktionskraft des Intellektes. Gilt nun in Bezug auf den Intellekt, dass er schlechterdings nicht gedacht werden kann, ohne dass sein Inhalt mitgedacht würde, so wird dies für diesen dem Intellekt durchaus untergeordneten Willen mit gelten müssen. Das Bedenken ist aber dadurch noch nicht gehoben, sondern erneut sich in der Frage: hat Gott seinen Inhalt oder hat dieser Inhalt ihn? Fast scheint es, als sei letzteres der Fall. In der That wäre es der Fall, wenn sich das göttliche Denken — um unser früheres Bild zu wiederholen — von den Silben zu Wörtern und Sätzen bewegte. Noch deutlicher: es wäre dann der Fall, wenn es das göttliche Denken überhaupt nur zu einem Satze brächte.

Dann studirte es gleichsam an seinem eigenen Inhalt, bis es ihn endlich verstanden. Und dass dieses eine Monadensystem in Existenz tritt, dies hätte dann allerdings den Hintergrund eines vorangegangenen Kampfes um die Existenz, in dem schliesslich die rohe Gewalt des äusserlich gefassten gradus essentiae Sieger geblieben. Der „Wille" wäre dann wirklich nicht der Wille Gottes, sondern der Wille seines Inhaltes. — Aber dies Alles ist doch bei Leibnitz in Wirklichkeit nicht ganz so. Die genuine Form des göttlichen Denkens ist der Satz; jedes Weltbild ist — principiell betrachtet — das Prius der zu ihm gehörigen Monaden. Dadurch, dass er seinen Inhalt von vornherein als einen systematisch geordneten hat, beweist der göttliche Intellekt seine Superiorität über diesen Inhalt. Und nicht der regellose Drang nach Existenz bewirkt den Uebergang von einem Weltbild zum andern, sondern der systematisirte. Er ist aber systematisirt durch das Princip, dass durch die verhältnissmässig kleinste Zahl von Monaden die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit in Existenz gesetzt werden soll. Allerdings kann Gott nicht gedacht werden, ohne dass sein Inhalt mitgedacht würde, und allerdings ist dieser Inhalt nicht ohne ihm selbst innewohnenden Drang nach Existenz. Aber Gott ist Herr über seinen Inhalt — mögen wir denselben unter dem Gesichtspunkt der Ruhe, oder unter dem der Bewegung vorstellen — dadurch, dass er denselben lediglich als einen systematisirten hat. Wie er durch sein Denken die Möglichkeiten von vornherein als systematisirte hat, so ist sein Wollen der Fortschritt von System zu System bis zu demjenigen System, welches darum existent wird, weil es allein unter allen Systemen existent werden darf. Was wir hier Wille Gottes nennen, ist demnach wirklich von dem dunklen Drange dessen unterschieden, was als Seinkönnendes seinen Inhalt bildet.

Noch ein letztes Bedenken bleibt übrig. Mag dieser Wille wirklich der Wille Gottes sein, so scheint ihm doch

die Göttlichkeit zu fehlen. Er ist ja dem Intellekt so durchaus untergeordnet, so unabwendlich durch diesen determinirt, dass er den Eindruck eines unfreien Dieners macht. Kann das Determinirte, das Unfreie, als ein Göttliches bezeichnet werden? Zur Antwort haben wir zunächst zu constatiren, dass Leibnitz in der That die durchgängige Determination des göttlichen Willens durch den Intellekt behauptet. Er sagt 191: „En cela il en est de nous comme de Dieu lui-même, qui est aussi toujours *determiné* dans ses actions, car il ne peut manquer de choisir le meilleur. Mais s'il n'avait pas de quoi choisir, et si ce qui fait, était seul possible il serait soumis à la *nécessité*. Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien, et aussi plus *libre* en méme tems. Car on a une faculté et connaissance d'autant plus étendue et une volonté d'autant plus resserrée dans le bornes de la parfaite raison.“ — Auf Grunde dieser Sätze haben wir nun das Verhältniss, in welchem für Leibnitz die Begriffe des Determinirten, des Nothwendigen und des Freien zu einander stehen, zu untersuchen.

Das Determinirte ist nicht das Nothwendige. Nothwendig ist — wie wir von früher wissen — dasjenige, dessen contradiktorisches Gegentheil einen Widerspruch enthält. Keine einzelne Monade ist daher als solche eine Nothwendigkeit; Nothwendigkeiten sind vielmehr Allgemeinheiten, das heisst Regeln, nach denen die Monaden sind und leben. Die Existenz Gottes ist als diejenige des vollkommensten Wesens nothwendig, weil es der principielle Zusammenhang von Wesen und Existenz so fordert (vergleiche Seite 72 und 73). Aber die „actions“ Gottes, worunter zunächst sein Verhältniss zu dem wirklich in Existenz tretenden Weltbilde zu verstehen ist, sind nicht nothwendig. Sie wären nothwendig, wenn es überhaupt nur ein Weltbild in Gott gäbe und dieses dann natürlich mit zwingender Gewalt in Existenz träte. Wenn die existirende Welt und der existirende Gott sich vollständig

deckten, dann würde auch die Existenz der Welt nothwendig sein. Aber die existirende Welt ist eine „diese", die sich von ihres Gleichen unterscheidet; als eine „diese", als ein Concretum kann sie nicht unter den Begriff der Nothwendigkeit fallen. — Das Determinirte ist aber auch nicht das, was man gemeinhin unter dem Freien versteht. Diese gewöhnliche Meinung setzt den Willen als eine schlechthin selbständige Potenz und legt es — wo sie am weitesten geht — in die Willkür des Willens, ob er sich überhaupt in Aktion setzt oder nicht. Leibnitz erklärt dies 255 für eine Absurdität und sagt: „nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini." Aber auch die gemässigtere Gestalt der gewöhnlichen Ansicht, nach welcher wenigstens dies ganz bei dem Willen selbst steht, ob er sich für dies oder jenes entscheidet, hält Leibnitz überhaupt für einen Widersinn. Er sagt 448: „Cependant je vois, qu'il y a des gens, qui s'imaginent, qu'on se détermine quelques fois pour le parti le moins chargé, que Dieu choisit quelquesfois le moindre bien tout considéré, et que l'homme choisit quelques fois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions; enfin qu'on choisit quelques fois sans qu'il y ait aucune raison, qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens, que *rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante.*" Die Meinung also, als ob die Freiheit in der „indifférence absolue ou d'équilibre" (448) bestünde, ist überhaupt unrichtig. Darüber spricht er sich 669 genauer aus: „Indifferens, cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud. Eique opponitur determinatum." *„Libertas indifferentiae est impossibilis.* Adeo ut ne in Deum quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum, et creatura semper ex rationibus internis externisque determinatur". Weit gefehlt, dass also durch die Behaup-

tung jener Indifferenz Gott geehrt würde: er würde durch dieselbe geradezu aufgehoben werden. Denn (nach 148) „indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus.“ — Nach der Ansicht von Leibnitz ist — so können wir wohl zusammenfassen — das Freie der gewöhnlichen Meinung eigentlich das Zufällige, das heisst dasjenige, für welches eine ratio sufficiens nicht vorhanden ist. Darum ist es das keinem grösseren Zusammenhang Angehörende, das Beziehungslose. Wollte man aber diese „Freiheit“ für den Menschen aufgeben, um sie für Gott in Anspruch zu nehmen; wollte man betonen, dass Gottes Wille alle Beziehungen erst setzt, in solchem Setzen schlechterdings souverän verfahrend: so würde Leibnitz dagegen ebenfalls Protest einlegen. Denn der göttliche Wille wäre dann dem Intellekt übergeordnet; was der erstere setzte, hätte der letztere für gut zu erklären. Aus der nackten Thatsache des vom Willen Gesetzten würde der göttliche Intellekt erst hinterher seine Begriffe von „gut“ und „vollkommen“ gewinnen. Die der Vernunft baare Willkür wäre auf den Thron der Dinge erhoben, und der blinde Zufall wäre die eigentliche Gottheit. — Was ist denn nun aber das Determinirte, wenn es weder das Nothwendige noch das Zufällige ist? Leibnitz sagt (réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz pag. 48): „datur medium inter necessaria et fortuita, nempe liberum“. Auch er also kennt ein Freies, und wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir dies Freie in Verbindung mit dem Determinirten zu verstehen trachten. Die Basis beider Begriffe liegt — so scheint es — in demjenigen des Contingenten. Ueber diesen wird 669 gesagt: „*Contingens* seu non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem.“ „Omnes substantiarum singularium actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest, non implicare contradictionem ut res aliter fiant.“ Und 447 wird als Beispiel für „contingente Wahrheit“ angegeben: meine

eigene Existenz; ebenso „qu'il y a des corps dans la nature, qui font voir un angle effectivement droit“ (vergleiche 252). Das Contingente ist also nicht geltende Allgemeinheit oder Regel, sondern existirende Einzelheit. Es ist nicht als solches nothwendig, es ist gleichsam von einem Kreise verwandter Möglichkeiten umgeben, die an sich ebenso gut hätten wirklich werden können. Ist das Contingente dies, so würde es in der That das Zufällige sein, wenn es nicht determinirt wäre. Es gibt daher für sein Sein und sein jedesmaliges Sosein eine ratio sufficiens, und es fragt sich nur, ob diese in ihm selbst oder in einem Anderen liegt. Darüber heisst es 669: „Quo plus substantiae sunt per se determinatae et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. Cum enim semper sint determinatae, vel habent determinationem ex se ipsis, eoque sunt potentiores et perfectiores, vel determinantur aliunde et eatenus aliis rebus servire coguntur.“ Determinirt ist das Contingente also immer; ist es durch sich selbst determinirt, dann ist es frei; ist es durch ein Anderes determinirt, dann ist es unfrei. In diesem Sinn sagt Leibnitz 669: „Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est; quatenus determinatur aliunde, eatenus servit seu est coactum.“ — Nicht nur die einzelne existirende Monade, sondern auch die Gesammtheit derselben als diese existirende Welt fällt unter den Begriff des Contingenten. Das Gleiche muss von dem göttlichen Willensakt, der diese Welt zur Existenz entlässt, gelten. Als contingent ist er auch determinirt, aber nicht determinirt von irgend einem Anderen ausser Gott, sondern durch den göttlichen Intellekt; weil er dies ist, ist er frei. Darum heisst es 669: „Deus, cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo.“ Und in der réfutation inédite Seite 48: „Mundus est effectus Dei voluntarius sed ob rationes inclinantes.“

Danach werden jetzt die Ausdrücke des auf Seite 81

dieser Erörterung zu Grunde gelegten Citates verständlich geworden sein. Es betonte, dass Gott immer determinirt sei, aber es leugnete die Nothwendigkeit seiner Entschlüsse. Es deutete an, dass das vollkommenste Wesen immer nur durch seine vollkommene Einsicht, also durch sich selbst determinirt sei; eben darum bezeichnete es dasselbe als frei. So dürfte denn — worauf der dortige Schlusssatz hinweist — Folgendes der eigentliche Sinn der göttlichen Freiheit sein. Klar gegliedert steht die unendliche Menge der möglichen Welten vor dem göttlichen Intellekt, aber nur einer gibt sein Wille die Existenz. Jede ist denkbar, jede in ihrem Masse gut, aber nur die beste darf existent werden. Jene unendliche Weite des Intellektes und diese Enge des Willens widersprechen sich nicht, denn der Intellekt ist eben Herr seiner Gebilde und unterscheidet das Vollkommene von dem minder Vollkommenen. Wird nun nur das Vollkommene gewollt, so beweist diese Enge des Willens die Herrschaft des Intellektes auch über ihn. Vollständig durchgeistigt von der Vernunft ist der Wille, diese Existentialgewalt, wahrhaft frei, denn er ist gleichmässig erhaben über die Laune der Willkür wie über die Nothwendigkeit der Regel.

Der nun beendeten Untersuchung über den Inhalt des göttlichen Intellektes, über den Willen und sein Verhältniss zum Intellekt haben wir noch einige Ergänzungen beizufügen. — Leibnitz stellt das Verhältniss Gottes zu seinen Weltbildern häufig unter dem Bilde einer Wahl dar; gewählt wird das „Beste“ oder das „Convenirende“, zum Beispiel 708, 46. Dies Bild ordnet sich leicht in die von uns gegebene Darstellung ein, nur dass selbstverständlich jegliches Moment des Schwankens oder vorhergehenden unsicheren Tastens fern gehalten werden muss. — Ebenso aber ist ein bei unserer Darstellung leicht entstehendes Missverständniss abzuweisen. Nach derselben nämlich bewegt sich das göttliche Denken gleichsam rythmisch von Satz zu Satz, und diese Bewegung ist nicht

Kreislauf, sondern grades Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. So sehr wir glauben, dass dies die Meinung von Leibnitz ist, ebenso sehr ist zu betonen, dass dieser Fortschritt in Gott nur logische, nicht zeitliche Gültigkeit hat. Man wird wohl im Sinne von Leibnitz sagen dürfen, dass derselbe sich in einem ewigen Nun vollzieht. Jene Vielheit möglicher Welten in Gott ist die ewige Voraussetzung der einen wirklichen Welt, und das Verhältniss Gottes zu ihnen ist die ewige Voraussetzung seines Verhältnisses zur wirklichen Welt. Aber von einem realen Process, durch den Gott selbst erst dieser Gott wurde, scheint Leibnitz nichts zu wissen; ein eigentlich theogonisches Element ist somit nicht in seinen Gedanken. — Wenn nun nicht vor dieser Welt eine andere Welt existent war; wenn auch in Gott die Welten nur idealiter, nicht realiter auf einander folgen: ergibt sich daraus nicht die Ewigkeit dieser Welt? Warum sollte Gott gewartet haben, ehe er diese Welt, über deren Vollkommenheit er von Ewigkeit her klar war, in Existenz setzte? Leibnitz ist zunächst geneigt, sich dieser ganzen Frage zu entziehen, indem er betont, dass Raum und Zeit nicht vor den Dingen, sondern nur mit und in den Dingen seien. Er sagt 752, 4: „Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions.“ Und auf den eben erhobenen Einwand in Betreff des göttlichen Wartens antwortet er 752, 6, derselbe würde Recht haben, „si le temps était quelque chose hors des choses temporelles“. Da aber die Zeit nur die Succession der verschiedenen Zustände in einem und demselben Dinge ist; da Vergangenheit und Gegenwart sich also durchaus nicht an sich, sondern nur insofern unterscheiden, als eben verschiedene Zustände in demselben Dinge sich ablösen: so fällt der ganze Einwand in sich zusammen. Demnach entsteht die Zeit erst mit dieser Welt, denn sie ist nur

die Succession der Weltzustände. — Dass die Welt und damit auch die Weltzeit einen Anfang hat, sagt Leibnitz 772, 74: „si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformément en perfection, l'univers des créatures doit avoir commencé.“ Es muss natürlich ein Zustand der existenten Welt, auf den die anderen folgen, der erste sein. Ist der zweite auf den ersten gefolgt, so ist der erste Vergangenheit geworden, aber jenseit des ersten liegt nicht noch eine andere Vergangenheit. Der erste Zustand ist — so zu sagen — nur a parte post in der Zeit, nicht a parte ante. Wir werden daher den Begriff des Anfangs nur in Bezug auf das, was folgt, zeitlich verstehen dürfen; in Bezug auf das Vorangehende wird er logisch genommen werden müssen. Dann aber gehört er doch wohl noch in jenes ewige Nun hinein, in dem ja die Weltbilder logisch auf einander folgen. Er würde dann den Punkt bezeichnen, wo die beste der möglichen Welten in Wirklichkeit tritt und somit diese Welt und ihre Zeit entstehen. Es wäre ein Anfang, aber ein ewiger. — Unsere Darstellung vermag hier nicht bestimmt zu werden, da bei Leibnitz selbst in Bezug auf diesen Punkt ein gewisses Schwanken stattfindet. Es scheint uns, als ob diese oder eine verwandte Anschauung in der Consequenz seiner Gedanken läge: eigentlich gezogen hat er sie nicht. Es hat den Anschein, zum Beispiel 760, 15, als wolle er die Lehre vom Weltanfang doch mehr im gewöhnlichen Sinne aufgefasst wissen, aber wir erfahren nicht näher, wie sie dann aufgefasst werden soll. Jedenfalls liegt ihm der Gedanke einer Ewigkeit der Welt nicht so fern, denn er behandelt seine Vertreter mit Wohlwollen und sagt 772, 75, dass die Behauptung der Ewigkeit der Welt keineswegs die Leugnung ihrer Abhängigkeit von Gott involvire.

Als Grundfrage dieses Theiles unserer Untersuchung war Seite 62 dies aufgestellt worden: „wie ist dieses con-

crete System der Monaden mit der Gottheit verknüpft?“ Dieser Grundfrage war Seite 68 die Fassung gegeben worden: „ist zu sagen: Gott seinerseits kann nicht ohne Monaden und speciell nicht ohne diese Monaden gedacht werden?“ Auf Grund unserer Untersuchung formuliren wir jetzt die Antwort.

Erstens: Sofern die Monaden als Möglichkeiten betrachtet werden, können wir Gott nicht ohne sie denken. Der göttliche Intellekt und sein unendlicher Inhalt stehen und fallen zusammen. Wenn er nicht die Summe der Monadenmöglichkeiten in sich hätte, wäre Gott nicht Gott in metaphysischer Hinsicht.

Zweitens: Sofern die Monaden als Wirklichkeiten betrachtet werden, handelt es sich nicht mehr um alle Monaden, sondern nur um diejenigen, welche — weil dem vollkommensten Weltbild angehörend — existent werden. Können wir Gott nicht ohne sie als existent denken? In abstracto können wir es, in concreto können wir es nicht, denn der göttliche Wille, dessen Wesen auf Existenzgründung geht, wäre nicht wahrhaft göttlich, wenn er nicht das Beste auch wirklich zur Existenz riefe. Wenn Gott statt dieser Welt eine andere als existent setzte, wäre er nicht dieser Gott, sondern ein in moralischer Hinsicht niedriger stehender Gott.

II.

In der Einleitung (Seite 9) haben wir gesagt, dass unsere Untersuchung nach Beantwortung der Frage strebt: in welchem Sinne ist auf Grund der Leibnitzischen Metaphysik eine Freiheit des menschlichen Willens zu statuiren? Nachdem wir nun die Grundzüge dieser Metaphysik darzulegen versucht haben, gilt es die Anwendung derselben auf die Lehre vom menschlichen Willen zu zeigen. Dazu ist nicht die Reproduktion der gesammten Lehre vom Menschen nöthig. Es gilt nur — immer die Monadenlehre im Auge — die Elemente herauszuheben, welche direkt der Lehre von der Determination des menschlichen Willens dienen. Mit einem Wort: wir haben die principielle Verknüpfung der Metaphysik und Ethik von Leibnitz aufzusuchen.

Wir folgen auch hier dem in der Einleitung besprochenen Mythus, durch dessen Formulirung wir die Eintheilung unserer ganzen Untersuchung gewonnen haben. Machdem wir nun „la source des choses“ in der „science de simple intelligence, qui regarde tous les possibles“ aufgezeigt haben, fragen wir, was der Mythus in Betreff jener Verknüpfung von Metaphysik und Ethik enthält. Seite 10 war sein Gehalt in dieser Beziehung so formulirt worden: „Der concrete Sextus ist freilich böse, aber nicht Gott hat ihn zu einem Bösen gemacht; er hat nur dem bösen Sextus den Eintritt in die aktuelle Existenz gestattet. Auch mit dem bösen Sextus ist diese Welt gleichwohl die beste Welt.“ Diesen Satz versuchen wir zu-

nächst aus unserer bisherigen Darstellung der Monadenlehre zu erläutern. Es wird gestattet sein, dabei den Sextus-Namen der Kürze wegen beizubehalten, denn was von Sextus gilt, gilt ja — mutatis mutandis — von jedem concreten Menschen.

I. Der concrete Mensch als Monade.

Sextus ist eine bestimmte Monade. Er hat als solche (vergleiche Seite 53) bestimmte Grade der Distinktheit des Vorstellens und bestimmte Grösse des dunklen Grundes; er hat einen veränderlichen Leib (Seite 57 und 58). Es gibt Evolutionen in ihm, und durch diese übt er Aktion auf andere Monaden; es gibt Involutionen in ihm, und in diesen befindet er sich im Zustande der Passion gegenüber von anderen Monaden (Seite 52 und 53). Bei den ersteren enthält das in ihm Vorgehende den apriorischen Grund für das in anderen Monaden Vorgehende; bei den letzteren liegt der apriorische Grund für seine Zustände in dem, was in anderen Monaden vorgeht. — Was Sextus ist, was er thut und erleidet, fällt unter den Begriff des Contingenten und darum auch unter denjenigen des Determinirten (Seite 84). Folgt sein Leben den Vollkommenheiten seiner Natur, zeigt es also Evolutionen, dann ist es durch sich selbst determinirt; folgt sein Leben den Unvollkommenheiten seiner Natur, zeigt es also Involutionen, dann ist es durch andere Monaden determinirt. Aber Aktion und Passion des Sextus sind gleichermassen ursprünglich in ihm angelegt, ergeben sich aus seiner concreten Bestimmtheit. All sein Verhältniss zu anderen Monaden hat nur ideelle Geltung und vollzieht sich durch die den Gedanken dieser Welt denkende göttliche Intelligenz hindurch (Seite 56). Weil Alles ursprünglich in ihm angelegt ist, darum sagt unser Mythus (623, 414) von ihm: „il porte toujours avec lui, ce qu'il sera.“ Darum auch findet auf ihn Anwendung, was wir Seite 56 von

jeder Monade sagten: „sie kann nichts thun und nichts erleiden, was nicht ebenso sicher in ihrer specifischen Bestimmtheit wurzelte, wie diese in dem allgemeinen Gedanken dieser Welt wurzelt.“

Nach Menschenweise geredet ist Sextus freilich böse, aber die Sprache der reinen Metaphysik hat für „böse“ zunächst keine andere Bezeichnung wie für jeden andern Unvollkommenheitszustand. Es ist die der Passion, oder wenn wir auf die damit verbundene Bewegung reflektiren, die der Involution. — Sextus hat sich und Anderen durch seine Schlechtigkeit viel Unheil bereitet; warum hat denn Gott seine specifische Bestimmtheit so gemacht, dass sich aus derselben jenes Unheil von selbst ergab? Darauf ist zu entgegnen: Gott hat keineswegs diese specifische Bestimmtheit des Sextus „gemacht“. Dieselbe, in welcher alles Thun und Erleiden des Sextus wurzelt, ist sein Wesen. Als Wesen, als auf Grunde der ewigen Wahrheiten denkbare Möglichkeit ist sie gleich ewig wie Gott selbst, denn „essentiae rerum sunt Deo coaeternae“ (Seite 70). Alles Thun Gottes gegenüber dieser specifischen Bestimmtheit reducirt sich darauf, dass er sie, die im System der besten Welt mit concipirt war, mit diesem System existent werden liess. Darum sagt Athene in unserem Mythus (623, 416): „vous voyez, que mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement; il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris: il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels.“ Ueber das in diesem Satze etwas auffallende Wort „librement“ folgt die Erläuterung später.

Man könnte aber weiter fragen: wie kann ein Wesen, dessen Charakter lediglich schlecht, also negativer Art ist, ein auf Grunde der ewigen Wahrheiten denkbares sein? Darauf ist zu entgegnen, dass ein solches Wesen allerdings undenkbar wäre. Wenn es als Möglichkeit nur die Möglichkeit für dunklen Grund und gar keine für bestimmte

Distinktheitsgrade enthielte, so wäre es eben kein Wesen; es wäre keine Monade. Mag die Involutionsbewegung in derselben noch so bedeutend sein: sie führt durchaus nicht zur Auflösung der Monade in dunklen Grund. — Die Sextusmonade enthält allerdings ein ungünstiges Verhältniss von Evolution und Involution; sie hat ihre specifischen Unvollkommenheiten. Bei anderen Monaden ist das Verhältniss günstiger, aber keine ist ohne Unvollkommenheiten. Wenn irgend eine Monade immer durch ihre Vollkommenheiten und nie durch andere Monaden determinirt wäre, so wäre sie eben Gott. Nur dadurch, dass sie — wie Vollkommenheiten — so auch Unvollkommenheiten hat, ist die Monade als concrete in einem concreten System von Monaden denkbar. Und alle ihre Unvollkommenheiten sind — metaphysisch angesehen — ein nicht Haben, ein Negatives. Darum sagt Leibnitz 627: „que toute réalité purement positive ou absolue, est une perfection, et que l'imperfection vient de la limitation, c'est à dire du privatif: car limiter est refuser le progrès ou le plus-outre. Or Dieu est la cause de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations on les privations résultent de l'imperfection des créatures, qui borne leur réceptivité.“ Wir haben diese Stelle citirt, weil sie in ihrer ersten Hälfte den Leibnitzischen Begriff der Unvollkommenheit präcis angibt. Was die zweite Hälfte anlangt, so könnte sie zu einem Missverständnisse Anlass geben. Man könnte sie nämlich so verstehen, als ob das Bild, welches Gott von der existenten Welt vorschwebt, vollkommener sei als diese selbst; Gott wollte an sich etwas Vollkommenes in Existenz haben, aber die Ausführung bliebe wegen der im Begriffe der Creatur liegenden Unvollkommenheit hinter der Absicht zurück. Dies ist durchaus nicht die Meinung von Leibnitz. Vielmehr gilt das unlösliche Zusammen von Vollkommenheit und Unvollkommenheit grade so von dem Möglichen wie von dem Wirklichen. Ohne das schlechter-

dings nothwendige Moment der Beschränkung kommen wir auch in der Idealwelt des göttlichen Intellektes nicht zu unterschiedenen Monaden und unterschiedenen Welten derselben. Ist aber einmal die beste Welt zur Existenz entlassen, so bleibt die Ausführung in keiner Weise hinter der Absicht zurück. Der in Rede stehende Satz ist daher nach der Monadenlehre nur so zu verstehen, dass das Moment der Beschränkung unweigerlich sich einstellt, sobald etwas als möglich oder existent gedacht werden soll, was nicht selbst Gott ist. Und diese ewige Wahrheit ist nicht ein von Aussen kommender Zwang für Gott, sondern bildet mit allen ewigen Wahrheiten den immanenten Schematismus, auf Grunde dessen im göttlichen Intellekt Entstehung und Gruppirung des Denkbaren sich vollzieht.

Man kann nun im Allgemeinen für Alles Monadenwesen die Verknüpfung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zugeben, aber betonen, dass ein besonders ungünstiges Verhältniss der beiden Momente — wie es eben in der Sextusmonade stattfindet — jedenfalls nicht in die beste Welt gehöre. Gegen diesen Einwand sagt Leibnitz 624: „Le meilleur parti n'est pas toujours celui, qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire.“ Und mit Freude eignet er sich 577 das Wort Bernhard's von Clairvaux an: „ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid.“ Wenn wir diese Sätze aus der Monadenlehre deuten, so wenden sie den Grundsatz von dem Zusammen der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der von jeder Monade gilt, auf die Welt der Monaden an. Wie dort — bildlich geredet — der Schatten dem Lichte durchaus nicht fehlen darf, so gilt das Entsprechende auch hier. Diese Welt wäre nicht eine diese, wenn sie nur Vollkommenheiten hätte. Und sie kann mit allen ihren Unvollkommenheiten sehr wohl die beste Welt sein,

wenn dieselben in diesem Weltsystem als negative Bedingungen entsprechender Vollkommenheiten dastehen. Dadurch soll übrigens nicht der Satz aufgestellt werden, dass die Evolutionen der einen Monade ihren apriorischen Grund in den Involutionen der anderen hätten; dieser Satz ist durch die Monadenlehre verboten. Auch die Involutionen der Sextusmonade haben daher ihren apriorischen Grund in den Evolutionen anderer Monaden, durch welche in diesem Falle die Sextusmonade determinirt ist. Aber wir haben uns zu erinnern, dass die genuine Form des göttlichen Denkens der Satz ist, und dass es in Folge davon auch die Glieder des einzelnen Satzes vom Satze aus denkt. Da kann es dann — da eben doch Alles in die Monadenform gebannt ist — wohl geschehen, dass irgend ein integrirendes Moment dieses Monadensystemes, bestehend in starken Evolutionen einiger Monaden, nur erreichbar ist durch starke Involutionen anderer Monaden, welche mit jenen ersteren keineswegs direkt zusammenhängen. Wir haben also in diesem Processe drei Momente zu unterscheiden. Erstens die Sextusmonade, die wir als in Involutionsbewegung befindlich denken. Zweitens andere Monaden, in deren Evolutionen der apriorische Grund für die Involutionen der Sextusmonade liegt; durch sie ist die Sextusmonade in diesem Falle determinirt. Drittens noch andere Monaden, deren starke Evolutionen ein integrirendes Moment dieses Weltsystemes sind. Die Verknüpfung der beiden ersten Momente ist die von Grund und Folge, nur dürfen wir nicht vergessen, dass es sich dabei um einen apriorischen Grund handelt. Er wird apriorisch genannt, weil alle Einwirkung einer Monade auf die andere nur indirekte Geltung hat, das heisst nur in dem beide Monaden denkenden göttlichen Intellekt als solche existirt. Die Verknüpfung der beiden ersten Momente einerseits mit dem dritten andererseits ist nicht die von Grund und Folge, sondern die von Mittel und Zweck. Damit dieses für das Weltsystem als sol-

ches erforderliche Moment erreicht werde, wird das allen Monadenverkehr beherrschende Gesetz von Grund und Folge in diesem Falle so zur Anwendung gebracht, wie es zur Anwendung gebracht wird. Darum sagt unser Mythus 623, 416: „le crime de Sextus sert à de grandes choses, il en naîtra un grand empire, qui donnera de grands exemples.“

Diese Anschauung ist freilich noch nicht gegen alle Einwendungen sicher gestellt und in sich selbst vollendet. Man kann zunächst daran erinnern, dass die specifische Bestimmtheit jeder Monade ein integrirender Bestandtheil dieses Weltsystemes ist, wie es denn diese Wahrheit war, welche im Mythus Pallas Athene dem Oberpriester zunächst klar zu machen trachtete. Ist jede Monade in ihrer specifischen Bestimmtheit ein integrirender Bestandtheil dieses Weltsystemes, wie können dann die Evolutionen einiger Monaden als integrirendes Moment dieses Weltsystemes angesehen werden? Wie können diese Evolutionen als Zweck angesehen werden, zu dem sich ein ganzer Complex von Evolutionen und Involutionen anderer Monaden lediglich als Mittel verhält? Muss nicht Alles, was integrirender Bestandtheil des Weltsystemes ist, auch integrirender Bestandtheil des Weltzweckes sein? Das Monadenprincip verlangt doch wohl, dass jede Monade zunächst als Zweck in sich selbst und nur, soweit es ohne Schädigung dieser zwecklichen Selbständigkeit geschehen kann, als Mittel für andere Zwecke, zuhöchst als Mittel für den Weltzweck betrachtet werde. — Wir glauben im Sinne von Leibnitz darauf Folgendes entgegnen zu können. Der Zweck kann seinem Begriffe nach nie auf etwas Negatives gehen, sondern nur auf etwas Positives; nur Vollkommenheiten, nicht aber Unvollkommenheiten können daher Zwecke sein. Was sind denn aber Vollkommenheiten? Nach dem Citat auf Seite 92 ist alle Realität, das heisst offenbar jeder Distinktheitsgrad des Vorstellens eine Vollkommenheit. Wenn wir den

Ausdruck so nehmen, so würde es gleichgültig sein, ob der betreffende Distinktheitsgrad auf dem Wege einer Evolution oder Involution erreicht wird; das ganze Leben der Monade oscillirte dann zwischen verschiedenen Graden der Vollkommenheit, und als Unvollkommenheit hätten wir dann nur den dunklen Grund zu bezeichnen. Auch so wäre die Monade ein specifisches Zusammen von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten. Aber der Leibnitzische Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit ist dadurch wohl noch nicht erschöpft. Denn 709, 49 wird gesagt: „la créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite." Daraus ergibt sich, dass der Begriff der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur dann ganz verstanden werden kann, wenn wir uns erinnern, dass die Monade nie ruht, sondern immer entweder in Evolution oder in Involution begriffen ist. In Evolution zu sein können wir als Vollkommenheit bezeichnen, denn die Evolution hat Folgen in anderen Monaden; in Involution zu sein können wir als Unvollkommenheit bezeichnen, denn die Involution hat ihren Grund in anderen Monaden. In dem ersteren Falle ist die Monade durch sich selbst, näher: durch die auf dem Wege der Evolution zu erreichenden höheren Vollkommenheitsgrade des Vorstellens determinirt, in dem letzteren Falle durch andere Monaden. Wenn nun nur Vollkommenheiten, nicht aber Unvollkommenheiten Zwecke sein können, so wird jetzt klar, dass der Zweck immer nur auf Evolutionen, nicht auf Involutionen gehen kann. Steht es nach unsern früheren Untersuchungen fest, dass jede Monade bestimmten Wechsel von Evolution und Involution hat, so kann offenbar der Zweckbegriff nicht auf die Monade als solche angewendet werden, sondern nur auf ihre Vollkommenheiten, das heisst Evolutionen. Zur Erreichung dieser Vollkommenheiten war ein complicirter Zusammenhang zwischen anderen Mona-

den erforderlich, der sich in diesem Falle als Mittel zum Zwecke verhielt. Auch die Sextusmonade hat ihre specifischen Evolutionen oder Vollkommenheiten, welche wir daher als Zwecke zu betrachten haben. Und wiederum hat jene dritte Monadengruppe, deren starke Evolutionen der Zweck der ganzen Monadencomplikation waren, nicht blos diese Evolutionen in sich, sondern auch Involutionen. Darum eben sind nicht diese dritten Monaden als solche Zweck, sondern nur ihre Evolutionen.

Somit kann der gemachte Einwand wohl für beseitigt gelten, und zugleich hat die vorgetragene Anschauung erst ihre eigentliche Gestalt gewonnen. Aber man könnte weiter einwenden, das Mittel für den Zweck sei ein sehr complicirtes, und es werde hier gegen das Seite 74 von uns erwähnte Gesetz verstossen, „ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sie dicam sumtu". Darauf ist zu sagen, dass wenn einmal mit Monaden, deren Vollkommenheiten immer mit Unvollkommenheiten verbunden sind, etwas erreicht werden soll, es ohne Complication nicht abgehen kann. Nur darauf kommt es an, dass der Zweck durch die relativ einfachste Complikation erreicht werde. Dass dies nun in dem von der Sextusmonade genommenen Beispiele nicht geschehen sei, würde nur der zeigen können, vor dessen durchdringendem Blicke jener ganze Zusammenhang vollständig klar daläge. Wir aber sind nicht in der Lage diesen Blick zu haben. — Wenn man daher nicht sagen darf, das Mittel sei zu complicirt, so kann man ihm doch vielleicht seine Complicirtheit überhaupt zum Vorwurf machen und es eben darum in Bezug auf den beabsichtigten Zweck für unangemessen erklären. Mittel nämlich ist die Complication von Monaden, das heisst die Verknüpfung einzelner Monaden nach Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten unter Anwendung des Gesetzes von Grund und Folge. So haben wir also in dem, was Mittel ist, immer Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zusammen. Kann durch ein solches

gemischtes Mittel etwas hervorgebracht werden, was selbst nicht gemischt, sondern lediglich vollkommen ist? Darauf ist zu antworten: das Mittel soll gar nicht den Zweck „hervorbringen", sondern ihm nur dienen. Denn der Zweck ist das ideelle Prius seiner Mittel, nicht umgekehrt. Auf Grund der Monadenlehre ist vollkommen evident, dass alle Complikation von Monaden nie die Vollkommenheiten anderer Monaden „hervorbringen" kann. Sie vermag nur, eben weil der Zweck ihr ideelles Prius ist, gleichsam den Platz frei zu machen und zu umgrenzen, welcher der specifische Platz ist für die Monaden, mit deren Unvollkommenheiten die als Zweck erstrebten Vollkommenheiten unlöslich verknüpft sind.

Wir dürfen nach der gegebenen Darlegung alle in irgend welchen Monaden vorkommenden Evolutionen als Zwecke ansehen. Sie sind in den Monaden, aber sie sind nicht selbst Monaden; sie entbehren die Geschlossenheit welche nur da entsteht, wo bestimmter Wechsel von Evolution und Involution etablirt ist, und ein aus Thun und Leiden bestehendes concretes Leben sich findet. Sie sind also nicht selbst Wesen, aber sie sind das in den Wesen, welchem Sein und Sosein derselben dient. Wenn nun doch irgend welcher Zusammenschluss für sie gesucht werden muss, so wird derselbe nur in ihrer Totalität und deren Verhältnisse zu dem Systeme dieser Welt gefunden werden können. Wir bezeichnen daher die Totalität der Zwecke als den Zweck, dem Sein und Sosein dieser Welt dient; alle einzelnen Zwecke sind nur Theile des Weltzweckes. In dem öfter citirten Satze, „ut nempe maximus praestitur effectus minimo ut sic dicam sumtu, haben wir den Weltzweck und seine Mittel beisammen. Derselbe besteht in der grösst möglichen Summe von Vollkommenheiten, hergestellt durch den relativ geringsten Aufwand von Monaden und Monadencomplikationen. Diese Welt als die Zusammenfügung dieser Monaden ist die Wohnstätte des Weltzweckes. Sie ist die beste, denn in keiner anderen Zusammenfügung anderer Monaden war

so viel Vollkommenheit durch so einfache Mittel zu erreichen. In dieser Welt als der besten ist das Verhältniss von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten günstiger als in ihren einzelnen Monaden. Denn durch die Complikationen wird auch die Unvollkommenheit des Einzelnen der erstrebten Vollkommenheit des Ganzen in einer Weise dienstbar gemacht, auf die wohl mit Recht der in anderem Zusammenhange gebrauchte Hegel'sche Ausdruck von der „List der Vernunft" angewendet werden kann. Aber auch diese beste Welt ist nicht lediglich Vollkommenheit, darum nur die Wohnstätte des Weltzweckes, nicht dieser selbst. Die beste Welt ist eben doch nur die beste Welt. Wollte man sich damit nicht begnügen, so würde man von der Welt verlangen, dass sie Gott sein solle.

Wir fassen zusammen. Die Sextusmonade ist als Monade, das heisst als dies specifische Zusammen ihrer Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ein integrirender Bestandtheil dieser Welt. Die Vollkommenheiten der Sextusmonade sind unselbstständige Theile des Zwecks dieser Welt. Als Monade, als dies specifische Zusammen von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ist Sextus lediglich Material für die Realisirung des Weltzweckes. Auf diesen Weltzweck leitet auch das Schlusswort unseres Mythus (623, 416), nachdem es zuvor die Theilzwecke hervorgehoben. „Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples. *Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde,* tont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur les Dieux vous auront rendu capable de la connaître". Die letzte Hinweisung auf die erst in einem höheren Lebensstadium zu erlangende Einsicht in den Weltzweck und seine Realisirung ist sehr am Platze. Denn die leibnitzische Lehre von der besten Welt gründet sich nicht auf einen in diesem Leben zu gewinnenden aposteriorischen Nachweis ihrer Vortrefflichkeit, sondern ist ein

wesentlicher Bestandtheil seiner Methaphysik. Wenn die bestimmte Monade gedacht werden soll, kann sie nur innerhalb eines bestimmten Monadensystems gedacht werden. Wenn dies Monadensystem gedacht werden soll, kann es nur in Verbindung mit anderen Monadensystemen gedacht werden, mit denen zusammen es den ewigen Inhalt des göttlichen Intellektes bildet. Wenn von diesen Monadensystemen ein anderes als das vollkommenste existent würde, so wäre entweder Gott nicht Herr seines Inhaltes, oder er wäre nicht wahrhaft Gott in moralischer Hinsicht. Was aber die aposteriorische Einsicht in die Vollkommenheit dieser Welt betrifft, so spricht sich Leibnitz 149 über dieselbe sehr bezeichnend so aus: „Et vero incivile est, nisi tota lege inspecta judicare, ut ajunt juris consulti. Nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus; quantulum enim est memoria aliquot millenorum amorum, quam nobis historia tradit! Et tamen ex tam parva experientia temere judicamus de immenso et aeterno, quasi homines in carcere aut si mavis in subterraneis salinis Sarmatarum nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam aegre gressibus dirigendis sufficientem".

---

2. Das Gemeinsame der Menschenmonaden.

Die an dem Sextusbeispiele von uns durchgeführte Behandlung des concreten Menschen als Monade mag auf das unmittelbare Gefühl beinahe den Eindruck einer Misshandlung des Menschen machen. Es ist nicht zu leugnen, dass sie zunächst etwas Abstossendes hat. Und worin liegt das Abstossende? Offenbar darin, dass hier der Mensch auf völlig gleichem Fusse mit allen anderen Monaden behandelt wird, dass von allen sonst angenommenen Prärogativen des Menschenthums ganz und gar keine Rede ist. Wir waren durch unseren Mythus auf diesen Weg ge-

wiesen und wir haben im Grunde nur die Sätze desselben langsam fortschreitend gedeutet. Was uns auf dem ganzen Wege geleitet hat, vor der am Schlusse des Mythus so energisch ausgesprochenen Satz, dass die „source des choses“ in der „science de simple intelligence, qui regarde tous les possibles“, aufgesucht werden müsse. Aus der Metaphysik — das heisst aber für Leibnitz: aus der Monadenlehre — muss das entscheidende Wort geholt werden für Lösung des Complexes von Problemen, welchen wir durch die Bezeichnung „Freiheit des menschlichen Willens“ andeutend umschreiben. Wer die Metaphysik so hoch stellt wie Leibnitz, der darf in den concreteren Disciplinen nichts Wesentliches bringen, dem er in der Metaphysik nicht wenigstens die Basis bereitet hat. Ohne solche Basis würde die tiefste und reichste Entfaltung gerade auch der Ethik in der Luft schweben. Wenn wir nun nach dem Resultat unserer Forschung in Bezug auf die „Freiheit des menschlichen Willens“ fragen, so wissen wir Einiges, aber durchaus noch nicht Alles. Dass Leibnitz unter „Freiheit“ das determinirt sein durch die eigenen Vollkommenheiten, unter „Unfreiheit“ das determinirt sein durch Anderes versteht, ist uns bekannt. Ebenso wissen wir, dass er den Willen als die Tendenz von einer Vorstellung zur andern definirt, ihn also dem Vorstellen subordinirt. Aber was er unter dem Menschlichen versteht, ist uns noch unbekannt. Erst wenn wir das wüssten, könnte doch von Ethik die Rede sein; oder anders ausgedrückt: wir müssen in Erfahrung bringen, ob für Leibnitz die Bezeichnung des Sextus als „böse“ nicht doch vielleicht etwas Anderes besagt als „krank“ oder „thöricht.“

Indem wir nach den Grundelementen der Lehre von dem specifisch Menschlichen suchen, haben wir festzuhalten, dass das Menschliche nicht ausserhalb, sondern nur innerhalb des Monadenthums sich finden kann. Denn dass alles Sciende als Monade zu denken ist, haben wir ja als Grundgedanken der Metaphysik kennen gelernt. Leibnitz

unterscheidet nun in der That die „Geister“ — das heisst eben zunächst die Menschen — von den anderen Monaden. (Zum Beispiel 187 und 712, 83.) Während alle anderen Monaden nur „Bilder des Universum's“ sind, sollen die Geistermonaden sowohl Bilder des Universum's, als auch „Bilder der Gottheit“ sein. Ist dies so, dann gibt es innerhalb des Monadenthums selbst einen Unterschied, der nicht ein individueller, sondern ein Artunterschied ist. Ehe wir aber die Bedeutung dieses Unterschiedes untersuchen, haben wir die Vorfrage zu erledigen, wie es denn in diesem individualistischen Systeme überhaupt zu Artunterschieden kommen kann. Kann es da, wo der Gedanke der concreten Einzelheit Alles beherrscht, Arten geben?

Die Ansicht, nach welcher die Arten das eigentlich Substantielle sind, die zu einer Art gehörigen Individuen sich daher nicht innerlich, sondern nur äusserlich durch Zeit und Raum unterscheiden: diese Ansicht ist nicht die von Leibnitz. Dass die Substanz als substantia singularis, mithin auch das Individuelle als substantiell zu fassen ist, hat die Monadenlehre gezeigt. In diesem Sinne sagt er 277: „il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu, il y ait un principe interne de distinction.“ Aus diesem inneren Princip der Unterscheidung folgt, „qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables.“ Ja der ganze Unterschied in Zeit und Raum wird im Verlauf der citirten Stelle in jenen inneren, individuellen Unterschied aufgelöst: „pour ne point dire que c'est plutôt par les choses, qu'il faut discerner un lieu ou un temps de l'autre, car d'eux mêmes ils sont parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des substances ou des réalités complètes.“ Dies ist die Auffassung der Zeit und des Raumes, welche wir aus der Seite 86 gegebenen Darlegung schon kennen. — Die entgegengesetzte Auffassung lässt sich so formuliren: nur das Einzelwesen ist substantiell, und daher ist unter „Art“ nur eine Summe

von Merkmalen zu verstehen, die wir bei mehr oder weniger zahlreichen Einzelwesen wahrnehmen. Der Begriff der Art hat also nicht objektive, sondern nur subjektive Bedeutung. Auch diese Ansicht ist nicht diejenige unseres Philosophen. Denn er erklärt 320, nachdem er den extremen Realismus abgewiesen: „mais il ne s'ensuit pas que si les essences générales ne sont pas cela, elles sont purement des *signes*."

Indem Leibnitz die Einseitigkeiten beider Ansichten überwinden will, gelangt er — so viel wir ihn verstehen — zu einer Auffassung, deren Hauptmomente sich etwa so darstellen lassen.

Er betont zuvörderst, dass das Wort „Art" (espèce) in verschiedenem Sinne genommen werden könne. „Le prenant logiquement ou mathématiquement plutôt, la moindre dissimilitude peut suffir" (321). Und 313 sagt er: „dans la rigueur mathématique la moindre différence qui fait que deux choses ne sont point semblables en tout, fait qu'elles diffèrent d'espèce." Daraus zieht er 313 weiter unten die Folgerung: „de cette façon deux individus physiques ne seront jamais semblables; et qui plus est, le même individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais semblable en tout à soi-même au delà d'un moment." Uebersetzen wir das in die Sprache der Monadenlehre, so dürfen wir sagen: jede Monade ist in jedem Stadium ihres Lebens eine eigene Art; da sie beständig von Stadium zu Stadium sich bewegt, so stellt sie eine Reihenfolge von Arten nach einander dar. Aber die gewöhnliche Betrachtungsweise, deren Recht Leibnitz nicht verkümmern will, nimmt das Wort „Art" nicht in diesem strengen Sinne. Darum sagt er 321: „mais physiquement parlant, on ne s'arrête pas à toutes les variétés, et l'on parle ou nettement quand il ne s'agit que des apparences, ou conjecturalement quand il s'agit de la vérité intérieure des choses, en y présumant quelque nature essentielle et immuable." Jede Eintheilung, die mehr sein will als Unterscheidung und

Zusammenfassung der Dinge nach dem äusseren Anschein, ist eine Hypothese. Wenn wir eine wesentliche, gleich bleibende Beschaffenheit annehmen, welche als solche das gemeinsame Innere einer Gruppe von Erscheinungen sein soll, so ist dies darum nur eine Hypothese, weil wir das Innere der Dinge nicht kennen. „Il est vrai qu'on n'en saurait juger précisement faute de connaître l'intérieur des choses. Mais j'ai dit plus d'une fois, l'on juge provisionellement et souvent conjecturellement" (321). Nur vom Menschen kennen wir das Innere, und wenn wir auf Grunde dieser Kenntniss des Innern die Menschen als eine zusammengehörige Art bezeichnen, so ist dies mehr als Hypothese. „Comme on connait l'intérieur essentiel de l'homme, c'est à dire la raison, qui demeure dans le même homme, et se trouve dans tous les hommes, et qu'on ne remarque rien de fixe et d'interne parmi nous, qui forme une sousdivision, nous n'avons aucun sujet de juger qu'il y ait parmi les hommes selon la vérité de l'intérieur aucune différence spécifique essentielle" (321). Freilich charakterisirt Leibnitz noch andere Arten von Wesen nach ihrem Inneren, wenn er zum Beispiel 466, III sagt: „ut ergo meus est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva, et vita est principium perceptivum." Und dieser Gedanke der Stufenfolge der Arten findet sich ausführlich dargelegt in der „Monadologie" (706, 18—707, 29.) Gerade diese Darlegung aber zeigt, dass im Grunde Alles über die niederen Monadenarten Gesagte ebenfalls dem Innern des Menschen entnommen ist. Was im Innern des Menschen als untermenschlicher Zustand vorhanden ist, das wird als das Innere einer eigenen Monadenart gesetzt, denn aus dem Höheren haben wir das Niedere zu verstehen. Dass solche Heraussetzung nicht unberechtigt ist, zeigt die empirische Beobachtung, die uns Wesen vorführt, die wir nicht anders als durch die Hypothese zum Beispiel eines rein sensitiven Inneren erklären können. Nach Allem bleibt es dabei, dass wir den Artcharakter nur beim Men-

schen mit völliger Sicherheit erkennen, die andern von uns aufgestellten Artcharaktere aber nur eine relative Sicherheit beanspruchen können. Darum schliesst der oben aus 321 citirte Satz, der das Vorhandensein einer „différence spécifique essentielle“ unter den Menschen leugnete, mit der Bemerkung: „au lieu qu'il s'en trouve entre l'homme et la bête, *supposé* que les bêtes ne soient qu'empiriques, suivant ce que j'ai expliqué ci dessus, comme en effet *l'expérience* ne nous donne point lieu d'en faire un autre jugement.“

Wenn also Leibnitz den Gedanken der Menschenart aufstellt, so haben wir das nach dem Obigen nicht so zu verstehen, dass das Menschliche das Substantielle sei, die Unterschiede der Individuen nur die äusserlichen von Zeit und Raum. Wir haben aber ebenso wenig das Menschliche für ein Merkmal anzusehen, welches nur wir an einer Anzahl von Wesen wahrnehmen, denn der Artbegriff soll ja nicht blos subjektive, sondern auch objektive Bedeutung haben. Allerdings steht nach Seite 103 fest, dass — streng genommen — auch jede Menschenmonade in jedem Stadium ihrer Darlebung eine eigene Art ist. Wenn wir dies festhalten, kommen wir dann nicht doch darauf, dass das „Menschliche“ ein Nothbehelf ist, dessen wir uns bedienen, da wir die concreten Menscheneinzelheiten nicht genau unterscheiden können? Dann wäre das „Menschliche“ blos ein Zeichen (signe), aber das würde mit der eigenen Erklärung von Leibnitz über die Bedeutung des Artbegriffes nicht übereinstimmen. Und die Weise, wie er sich über den Gedanken des Menschlichen ausspricht, (vergleiche das Citat auf Seite 104) widerspricht ebenfalls der Vorstellung, als halte er diesen Gedanken nur für einen subjektiven Nothbehelf. Er muss also vermögen, folgende zwei Sätze zusammen zu denken: jede Monade ist in jedem Stadium ihrer Darlebung von jeder andern verschieden, und: dennoch haben gewisse Monaden ein Ge-

meinsames, was sie objektiv von allen andern unterscheidet.

Wir beabsichtigen zunächst den letzteren Satz durchzudenken und fragen daher: wenn die Art als das Gemeinsame gewisser Monaden bezeichnet wird, was kann sie dann in diesem Systeme sein? Die Elemente desselben sind — wie wir wissen — nur Monaden und ewige Wahrheiten. Wenn die Art das Gemeinsame gewisser Monaden sein soll, so kann sie nicht selbst Monade sein; ein Gemeinsames, ein Allgemeines ist nach Leibnitz überhaupt nicht substantiell. Dann haben wir vielleicht die Arten zu den ewigen Wahrheiten zu rechnen, die den Schematismus bilden, auf Grunde dessen im göttlichen Intellekt Entstehung und Gruppirung des Denkbaren sich vollzieht. Aber Leibnitz sagt 320 von den Arten: „ce sont des possibilités dans les ressemblances." Was selbst in irgend einem Sinne ein Mögliches, das heisst Denkbares ist, kann nicht ewige Wahrheit sein, denn die ewigen Wahrheiten sind ja die Gesetze des Möglichen oder Denkbaren. So kommen wir beinahe dahin, die Arten für nicht näher qualificirbare Mittelwesen zwischen den Monaden und den ewigen Wahrheiten zu halten. Aber sie müssen sich doch irgendwie qualificiren lassen. — Beachten wir, dass in der Seite 104 citirten Stelle als Artcharakter des Menschen die Vernunft angegeben war. Wir haben diesen Begriff schon Seite 34 in beiläufiger Weise berührt und dürfen jedenfalls dies sagen, dass er eine Steigerung des gewöhnlichen Vorstellens bezeichnet. Wenn nun von gewissen Monaden der Besitz von Vernunft ausgesagt wird, so wird dadurch behauptet, dass sie in ihrem Vorstellen höhere Distinktheitsgrade erreichen als andere Monaden. Dazu nehmen wir das Seite 104 Bemerkte, dass es nämlich nach Leibnitz im Menschen auch untermenschliche Zustände giebt. Liesse sich da nicht annehmen, dass die in Rede stehenden Monaden zwar in dem, was menschlich in ihnen ist, die gleichen Distinktheitsgrade zeigen,

in dem Untermenschlichen aber verschiedene Grade der Distinktheit darleben? Aber dadurch würde jedenfalls dies entstehen, dass gewisse Distinktheitsgrade mehrfach vorkommen würden, und das darf in einem Systeme nicht geschehen, welches — wie alle Lücken — so auch alle Wiederholungen verbietet.

Vielleicht hilft uns folgende Erwägung weiter. Man kann die sämmtlichen in dem Systeme dieser Welt vorhandenen Grade der Distinktheit sich wohl einmal als eine Reihe vorstellen, die mit dem niedrigsten beginnt und mit dem höchsten schliesst. Aber nicht so, wie wir sie in dieser Reihe uns vorstellen, sind sie in den Monaden zusammengefügt; es ist nicht so, dass die einzelne Monade diejenigen Grade darlebte, welche in der ideellen Reihe die zunächst an einander stehenden sind. Sondern die Zusammenfügung der Distinktheitsgrade ist vom Gedanken des Weltsystemes aus geschehen, also ausser der Reihe. Es wurzelt ja, wie wir wissen, die specifische Bestimmtheit einer jeden Monade in dem Gedanken dieser Welt. Und nicht alle an sich denkbaren Zusammenfügungen von Distinktheitsgraden, also nicht alle denkbaren Monaden sind in dieser Welt vorhanden, sondern nur die compossiblen, das heisst die ursprünglich in dies Weltsystem gehörenden. Die Monaden dieser Welt lassen sich daher nicht als eine zusammenhängende Reihe vorstellen, die unten beginnt und oben schliesst. Es würden ihr Glieder fehlen, und was wir unten hinstellen wollten, würde in anderer Hinsicht oben hingehören. Scheinbar willkührlich ist die Auswahl der in diese Welt aufgenommenen Monaden getroffen, in Wahrheit aber so, wie es der Zweck dieser Welt fordert. — Nun kennen wir uns und unseres Gleichen von Innen. Wir beobachten da, dass das höhere Leben in uns nie unter einen gewissen Grad hinabgeht, aber auch nie über einen gewissen andern Grad hinaufgeht. Wir können — wenn auch nicht immer in der Praxis, so doch in der Theorie — deutlich unter-

scheiden, was in uns das Untermenschliche ist, und was das Menschliche. Wir erkennen, wo das Menschliche aufhört, und wir ahnen das Uebermenschliche jenseits des Menschlichen. Zwischen diesen beiden Grenzen oscillirt das, was wir unser höheres Leben nennen. Und dies nicht nur so, dass es sich bald mehr der unteren, bald mehr der oberen Grenze näherte. Sondern in demselben Augenblicke steht es in der einen Hinsicht der oberen Grenze relativ nahe, während es in der anderen Hinsicht gar nicht weit von der unteren Grenze ist. So finden wir es bei uns Allen, aber nie finden wir, dass Einer dem Andern auch nur in einer Hinsicht vollständig gleich wäre. Wenn dem so ist, dann dürfen wir von einer Menschenart reden. Wir verstehen darunter dies, dass das höhere Vorstellen gewisser Monaden nie unter einen gewissen Grad der Distinktheit hinabgeht, aber auch nie über einen gewissen andern hinaufgeht. Dies ist das Gemeinsame dieser Monaden, was sie objektiv von allen andern unterscheidet. Aber zwischen den beiden Grenzgraden ist ein weiter Spielraum für die mannigfaltigsten Combinationen der Grade im Nebeneinander und Nacheinander. Darum bleibt auch der erste der Seite 105 aufgestellten Sätze in Kraft: jede Monade ist in jedem Stadium ihrer Darlebung von jeder andern verschieden, verschieden nicht nur rücksichtlich ihres niederen, sondern auch ihres höheren Vorstellens. Auf diese Weise kommt in die scheinbar willkührliche Auswahl der Monaden ein Element allgemeinerer Ordnung, und in die rastlose Bewegung des Universums ein Element der Ruhe. Allerdings ist auch nach dem Seite 94 bis 98 über den Zweckbegriff Entwickelten Ordnung im Universum. Was jede Monade als Nebeneinander und Nacheinander ist, das findet sich nach dem Gesetz von Grund und Folge dergestalt mit allem Andern verknüpft, dass eben gerade so der Hervorbringung der grössten Vollkommenheitssumme am besten gedient wird. Wir können wohl sagen: dies ist Ordnung im Allgemein-

sten und im Einzelnen, aber es fehlt noch ein zwischen beiden befindliches Ordnungselement. Wenn nun unbeschadet jener rastlosen Bewegung der Complikationen gewisse Distinktheitsgrade immer nur in gewissen Monaden vorkommen, so gewinnen wir das bisher vermisste mittlere Element. Ohne Gegensatz gegen den steten Wechsel tritt ein Beharrliches hervor, und eine Sphäre von Monaden hebt sich von der andern ab.

Was dürfen wir nun von dem Dargelegten als ewige Wahrheit bezeichnen? Doch wohl den Satz, dass überhaupt Arten sein müssen. Aber die bestimmte einzelne Art ist nicht eine ewige Wahrheit; sie ist — wie oben bemerkt — eine „possibilité dans la ressemblance." Leibnitz sagt daher 312, dass nicht alle Arten compossibel sind, doch ist diese Stelle vielleicht in dem ja auch von uns festgehaltenen Sinne zu verstehen, nach welchem jede Monade ihre eigene Art ist. — In der „réfutation de Spinoza" (Seite 16) sagt Leibnitz: „individua distincte concipi non possunt." Wir verstehen das, denn wenn wir auch in der Metaphysik die individuelle Bestimmtheit jeder Monade setzen und im Leben die individuellen Unterschiede wahrnehmen, so können wir doch kein Individuelles in concreto begrifflich bestimmen. Wir halten uns in dieser Beziehung an die Art, an den Spielraum, innerhalb dessen die höheren Distinktheitsgrade der betreffenden Monaden oscilliren. Wenn aber Leibnitz in dem unmittelbar vorangehenden Satze necessaria und species durch seu verbindet, so scheint er doch die Arten zu den nothwendigen und ewigen Wahrheiten zu rechnen. Es ist indessen die Frage, ob necessarium hier in diesem strengen Sinne zu nehmen ist; es könnte leicht sein, dass es nur relativ gefasst werden darf. Dann ist es eben das gewissen Monaden Gemeinsame und Unveräusserliche, was von uns erkannt werden kann, während dies von den individuellen Unterschieden nicht gilt. — Nach Allem glauben wir also die Art als auf Grunde der ewigen Wahrheiten erfolgende, beharr-

liche Gliederung von Monaden nach ihren höheren Distinktheitsgraden auffassen zu dürfen. Welchen Werth dieser Gedanke für Leibnitz hat, zeigt sich in seiner Auffassung des Menschen.

Wir treten nun nach Erledigung der Vorfrage in die Untersuchung des Seite 102 aufgestellten Satzes ein, nach welchem die Menschenmonaden nicht blos Bilder des Universums, sondern auch der Gottheit sein sollen.

Inwiefern jede Monade als Bild des Universums bezeichnet werden kann, erläutern wir kurz nach dem Früheren. Sie ist nach 720 ein „univers concentré", und wir haben Seite 56 als Resultat unserer Untersuchung dies hingestellt: „wie die specifische Bestimmtheit jeder Monade ein integrirender Bestandtheil dieses Weltsystemes ist, so ist andrerseits zu sagen, dass dies Weltsystem in der specifischen Bestimmtheit jeder Monade specialisirt erscheint." Und Seite 67 sagten wir: „jede Monade stellt wohl Alles vor, hat zu Allem Beziehung, aber theils ist diese Beziehung eine mit anderen Beziehungen ungeschieden verbundene, theils ist sie eine dem Gegenstand nicht völlig adäquate; letzteres ist sie nur in Bezug auf einige Gegenstände." Der Ausdruck „Bild des Universums" bedeutet also kurz dies: jede Monade ist das, was das Universum auf objektive Weise ist, als ein Subjektives; da sie dies aber als concrete Einzelheit ist, so haftet ihr das Moment der Beschränkung unweigerlich an. Inwiefern sollen nun die Menschenmonaden nicht nur dies, sondern zugleich auch Bilder der Gottheit sein? Wenn wir die Formel nach Analogie mit der vorigen bilden, so wird von diesen Monaden zu gelten haben, dass sie das auf endliche Weise sind, was Gott auf unendliche Weise ist. Was ist nun Gott? Er ist unendlicher Intellekt und dem Intellekt subordinirter Wille. Den Inhalt seines Intellektes bildet die Fülle der auf Grund der ewigen Wahr-

heiten möglichen Monaden, als Reihenfolge von Monadensystemen gegliedert. Dass er seinen Inhalt von vornherein als einen systematisirten hat und nur das beste der Weltbilder existent werden lässt, dies charakterisirt Gott erst eigentlich als Gott. Und von diesem, was also das eigentlich Göttliche ist, sollen die Menschenmonaden ein Bild sein; dies Göttliche sollen sie auf endliche Weise sein. Als Monaden sind sie beständig vorstellend und mittels des Triebes von Vorstellung zu Vorstellung fortschreitend. Vorstellung und Trieb müssen nun in ihnen derartig erhöht gedacht werden, dass sie mit Recht nicht nur überhaupt als Intellekt und Wille bezeichnet, sondern auch dem verglichen werden können, was das specifisch Göttliche ist. Diesen Monaden muss bis auf einen gewissen Grad möglich sein, ihren Inhalt als einen systematisirten zu haben, dadurch sich, die sie Intellekt sind, von dem Intellektinhalt zu unterscheiden. Es muss bei ihnen stehen, dass nicht nur überhaupt Evolution stattfindet, sondern die Evolution, welche die sichere Einsicht für die beste erklärt.

Diese vorläufige Aufstellung der Elemente, aus denen das Bild der Gottheit besteht, gewinnt durch mancherlei Aussagen von Leibnitz festeren Halt und nähere Bestimmung. Zunächst erinnern wir an die Seite 104 mitgetheilte Erklärung, nach welcher das Charakteristische der Menschenart in der Vernunft liegen soll. Nach 466, III besteht die Rationalität in der „consequutio ex universalitate veritatum." Dies erläutert sich durch 707, 29. 30: „Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit. — C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moi, et à considérer que ceci

ou cela est en nous, et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes." — Ohne Zweifel ist dasjenige Vorstellen das höchste, welches die Dinge so vorstellt, wie sie in Wirklichkeit sind. Aber dies Vorstellen ist nicht eine einfache Sache, denn die Dinge sind nicht einfach. Wir Menschen haben es immer zunächst mit dem Materiellen zu thun, mit dem Phänomen, welches uns täuschende Bilder fester Gestaltungen vorführt, das aber in Wahrheit nur ein zusammenhängender Complex von Vorgängen ist, bestehend in Monadencomplikationen. Auch das Phänomen als Phänomen hat sein Gesetz, das der bewirkenden Ursachen. (746.) Wer nun das Phänomen richtig vorstellen soll, muss der nicht das Schema von Ursache und Wirkung in sich tragen? Ueberhaupt, wer Alles so vorstellen soll, wie es ist, der muss die Gesetze in sich haben, durch deren Befolgung Alles ein Denkbares, ein Mögliches ist. Ja er muss ein ursprüngliches Verhältniss zum Weltzweck haben, in welchem der Grund dafür liegt, dass eben nur diese Summe des Möglichen wirklich ist und so wirklich ist, wie wir es finden. Und wenn keine Monade und keine Monadencomplikation durchgedacht werden kann, ohne dass die den Gedanken dieser Welt denkende göttliche Intelligenz mitgedacht würde: so muss in dem Alles richtig vorstellenden Wesen der Gedanke jener absoluten Intelligenz und ihres Willens eine ursprüngliche Nothwendigkeit sein. Kurz gesagt: wer die Dinge so vorstellen soll, wie sie in Wirklichkeit sind, der muss jedes Ding unter einem allgemeineren Gesichtspunkt auffassen. Denn nichts ist ein blos Einzelnes, Beziehungsloses, Zufälliges; jedes ist das, was es ist, blos durch die gesetzmässige Verknüpfung mit allem Andern, welche Verknüpfung in dem Verhältnisse des göttlichen Willens zum Intellekt ihren letzten Grund hat. Wer aber Alles unter einem allgemeineren

Gesichtspunkte auffasst, der muss auch sein eigenes menschliches wie untermenschliches Vorstellen so auffassen. Wer daher seinen gesammten Vorstellungsgehalt annähernd zu systematisiren vermag, der unterscheidet auch sich den systematisirenden von dem, was er systematisirt; er vermag „Ich" zu sagen.

Wie aller Trieb die Tendenz von einer Vorstellung zur andern, der Trieb also immer von dem Vorstellen determinirt ist, so müssen auch den Graden des im Allgemeinen geschilderten höheren Vorstellens gewisse eigenthümliche Triebe entsprechen. Jeder Schritt auf der Bahn, auf welcher die Dinge genommen werden, wie sie in ihrer wahren Wirklichkeit sind, regt das Verlangen nach weiteren Schritten an. Je mehr wir erkennen, wie die Dinge in ihrem eigentlichen Wesen sind und wie sie alle dem göttlichen Weltzwecke dienen, um so weniger begehren wir, dass irgend etwas anders sei, als es ist. Nicht auf die Involutionen als solche kann sich dies Wohlgefallen beziehen, sondern auf die Evolutionen, denen nach der Ordnung des Weltzweckes die zu Complikationen verknüpften niederen Evolutionen und Involutionen dienen. Fortschreitend erzeugt sich so die Gesinnung, welche die wahre Gesinnung des richtig Vorstellenden ist: die Liebe. In diesem Sinne sagt Leibnitz 118: „vir bonus autem *est* qui amat omnes, *quantum ratio permittit. Justitiam* igitur, quae virtus est hujus affectus rectrix, quem *φιλανθρωπίαν* Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis, hoc est sequentem sapientiae dictata.* Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam." (Vergleiche die entsprechende Definition 789.) Wie sich aber das Vorstellen nur vollendet, wenn es auf den Urgrund der Welt und des Weltzweckes zurückgeht, so auch der Trieb. Die Liebe zu Allem, was in seinem Masse vollkommen ist, gipfelt in

der Liebe zu Gott, dem schlechthin vollkommenen neidlosen Wesen, dessen allgewaltiger Wille durch seinen unerschöpflichen Intellekt stets determinirt ist. Darum sagt Leibnitz 717, 16: „Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet."

Es sind die höchsten der — soweit unsere Kenntniss reicht — in Monaden vorkommenden Vollkommenheiten, die wir hier im Allgemeinen dargelegt haben. Wenn dem so ist, so werden sie nicht nur wie alle Vollkommenheiten integrirende Bestandtheile des Weltzweckes sein, sondern sie werden einen höheren Gesammtwerth haben als alle übrigen Vollkommenheiten. Wo das Vorstellen Vernunft wird, und der Trieb Liebe, da ist der Abschluss dieser Welt. Wir haben freilich anzunehmen, dass es über uns Menschen noch andere Wesen innerhalb dieser existenten Welt giebt, — wir mögen sie „Genien" nennen, 312 — aber da sie eben über uns stehen, so können ihre Vollkommenheiten nur eine noch höhere Steigerung der unsrigen sein. Der Werth aller dieser — menschlichen wie genienhaften — Vollkommenheiten hat nicht nur für uns, sondern auch für Gott Geltung. Dem Weltzwecke würde etwas fehlen, wenn nicht ein Kreis von Monaden da wäre, in welchen das Begreifen des Weltzweckes und das Lieben seines Urhebers Existenz gewinnt. So bilden denn diese Monaden auch für Gott einen Kreis von specifischer Bedeutung; wie sie ihrerseits Gott annähernd zu begreifen und zu lieben vermögen, so hat sie Gott seinerseits als die ihn annähernd begreifenden und liebenden. „C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de

la *cité de Dieu*, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques." (717, 15.) Und 712, 84 wird gesagt: „Dieu est à leur égard non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants." Vergleiche auch 712, 86, wo gesagt wird, dass in dem „monde moral dans le monde naturel" die eigentliche „gloire de Dieu" bestehe und dann geschlossen wird: „c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout."

Wenn die Monaden, in denen Vernunft ist, als Bürger des Gottesstaates — Leibnitz braucht dafür als völlig gleichbedeutend auch den Ausdruck „règne de la grâce" (717, 15) — bezeichnet werden, so erhebt sich die Frage, ob das politische Ethos in diesem Staate ein rein beschauliches oder ein thätiges ist. Zunächst hat es den ersteren Anschein. Alles wird in seiner tiefsten Wahrheit erkannt und geliebt: darin bestand doch der Charakter der Vernünftigkeit. Unvernünftig und darum unethisch ist es grade, wenn man irgend etwas anders haben will, als es in Wirklichkeit ist. Darum werden auch 712, 90 als die guten Bürger des Gottesstaates einfach diejenigen hingestellt, „welche nicht unzufrieden sind." Daher liegt nahe, das Leben dieser guten Bürger als ein lediglich beschauliches zu denken, und um so mehr scheint dies nahe gelegt, wenn wir den specifischen Unterschied des göttlichen und des menschlichen Denkens erwägen. Das göttliche Denken schreitet nicht von Einzelvorstellungen zu Monaden und Monadensystemen fort, sondern umgekehrt: jedes Monadensystem ist das Prius seiner Monaden. Dass die Monade eine Vielheit von Einzelvorstellungen neben einander hat und aus jeder derselben zu neuen Einzelvorstellungen fortschreitet, ist uns bekannt; in diesem Sinne ward als das Material, mit

dem die Monade arbeitet, die Einzelvorstellung bezeichnet. Dieser Grundcharakter des monadischen Vorstellens wird auch in den Menschenmonaden festgehalten werden müssen. Freilich gesellt sich in diesen das Element der Vernunft dazu, kraft dessen das dumpfe Nebeneinander der Einzelvorstellungen einer sachgemässen Systematisirung Platz macht, und durch die Systematisirung jede Einzelvorstellung selbst erhöhten Distinktheitsgrad erhält. Aber das menschliche Denken beginnt nicht mit dem System, sondern gelangt erst allmählig zu demselben. Gewiss betont Leibnitz die ewigen Wahrheiten als durchaus apriorisch in unserem Intellekt: „ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons sont le pour marcher, quoiqu'on n'y pense point." (211.) Dies hindert ihn indessen nicht, in derselben Stelle zuzugestehen, dass — empirisch betrachtet — unser Intellekt vom Einzelnen zum Allgemeinen erst allmählig aufsteigt: „il est vrai que nous commencons plutôt de nous appercevoir des vérités particulières, comme nous commencons par les idées plus composées et plus grossières." Vor Allem aber ist zu bedenken, dass die Systematisirung, welche Gott an dem mit ihm gleich ewigen Inhalte vollzieht, durch den Zweckbegriff beherrscht ist. In jedem der göttlichen Weltbilder wird ja nach dem Ziele gestrebt, die grösste Vollkommenheit durch den geringsten Aufwand herzustellen, welches Ziel in dem existent werdenden Weltbilde erreicht wird. Ganz anders das menschliche Denken. Auf seiner Höhe angelangt, vermag dasselbe sein ursprüngliches Verhältniss zum Weltzweck auszusprechen. Weil dies Verhältniss ein ursprüngliches ist, so muss der den Weltzweck denkende Mensch apriorisch überzeugt sein, dass derselbe überall in sicherem Vollzuge befindlich ist, im Vollzuge befindlich auch in ihm selbst. Und hier kann er ihn am ehesten nachweisen, denn dass sein Denken und Lieben ein Theil des Weltzweckes ist, dies versteht er. Soll er sich daran nicht genügen lassen? Sein Denken findet Welt und Gott vor;

dass es sie verstehe, und aus dem Verstehen die Liebe sich entfalte: darin allein kann wohl die Aufgabe der Bürger des Gottesstaates liegen, denn darin allein besteht das Wesen dieser Bürger.

Wäre dies die ganze Ansicht unseres Philosophen, so wäre das letzte der Momente, durch die wir Seite 111 das „Bild der Gottheit" vorläufig zu umschreiben versuchten, unrichtig. Es würde dann nicht beim Menschen stehen, ob die oder jene Evolution in ihm erfolgt, und darum würde ihm jedes Mittel fehlen auf die allgemeine Realisirung des Weltzwecks irgendwie mit bewusstem Willen einzuwircken. Mit all seinem Erkennen und Liebe blieb er eine Welle im Strom, deren Dahingleiten zwar auf dasjenige der andern Wellen thatsächlich Einfluss übt, wie es selbst von dem der andern beeinflusst wird, die aber auch nicht das leiseste Kräuseln absichtlich anders zu machen vermag als es eben ist. Dies ist indessen nicht die Meinung von Leibnitz; die Bürger des Gottesstaates sollen nach ihm nicht blos ein beschauliches, sondern auch ein thätiges Leben führen. Von jenem Seite 85 hervorgehobenen Verhältniss zwischen der Weite des Intellektes und der Enge des Willens in Gott soll in der That ein Analogon im Menschen sein. — Nach 712, 83 vermag der Mensch nicht nur das System des Universums zu erkennen, sondern auch „d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département". Da diese Stelle in der „Monadologie" und verwandte Aeusserungen in der Theodicee sich zwar wohl nicht ausschliesslich, aber doch vorwiegend auf die Kunst beziehen, so gehen wir nicht näher auf sie ein. Wir stellen nur im Allgemeinen die nach Leibnitz vom Menschen ausgeübte künstlerische Thätigkeit der ethisch-politischen Thätigkeit parallel, welche der Bürger des Gottesstaates nach 712, 90 ausübt. Es heisst dort: „C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomtive ou antécé-

dente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive". Je mehr sie zum Erkennen des Weltzweckes und zum Lieben seines Urhebers sich erheben, um so mehr begehren sie an der Förderung des Weltzweckes mit zu arbeiten. Sie müssen wünschen als selbstbewusste Diener Gottes den unaufhörlichen Wechsel der Monadencomplicationen dergestalt zweckmässig mit zu beinflussen, dass jede Unvollkommenheit durch Vollkommenheit nicht nur compensirt, sondern überwogen werde. Und welches Mittel haben sie dazu? Sie haben überhaupt nichts als sich selbst, diese kleine Welt des Innern. Weil sie aber kraft der Vernunft dazu gelangen bis auf einen gewissen Grad ihr Inneres zu haben, nicht von ihm gehabt zu werden, so können sie die Gestaltung ihres Innern in eben diesem Masse berherrschen. Nun wissen wir, dass jede Evolution der apriorische Grund ist für Involution in andern Monaden, zunächst in den als Leib der Menschenmonade direkt aggregirten Monaden. Der Leib ist in steter Veränderung, aber immer ist er es, durch den die betreffende Menschenmonade mit allen andern Monaden, auch mit den andern Menschenmonaden zusammenhängt (710, 62). Kann der Mensch diesen Zusammenhang irgendwo deutlicher überblicken und gewinnt er die Einsicht, dass die Förderung des Weltzweckes bestimmte Evolutionen in anderen Menschenmonaden verlangt: so lässt er in sich selbst diejenigen Evolutionen erfolgen, die er für ein Glied in der Complikationskette hält, in welcher jene andern Evolutionen ebenfalls sich finden. Mag sich dies im Einzelnen ausnehmen wie es will, immer ist der Gedanke der, dass man die Gestaltung des eigenen Innern durch die Absicht regulirt sein lässt, dadurch auf die Gestaltung in anderen Menschen indirekt einzuwirken. Man denkt nicht blos an sich und auch nicht blos an die Andern, sondern an beide in ihrem Verhältniss zum Weltzweck. In solchem Denken und dem dadurch bestimmten Reguliren der Vor-

gänge des eigenen Innern kann man sich freilich irren. Man wird es öfter erleben, dass die Dinge in Wirklichkeit ganz anders gehen, als wir ihnen zu gehen helfen wollten. Darum behält die menschliche Erfassung bestimmter Theile des Weltzweckes und das Hinarbeiten auf die Beförderung derselben immer etwas hypothetisches. Wie dies aber nicht den Thateifer der Bürger des Gottesstaates zu lähmen hat, so ist auch nicht dumpfe Resignation im Falle missglückter Bestrebung die ihnen zukommende Stimmung. Gehen die Dinge anders, als sie nach unserm besten Denken gehen sollten, so gehen sie darum nicht schlechter, sondern noch besser; der Weltplan Gottes war tiefer angelegt, als unsere Erkenntniss zur Zeit reichte. Daran halten jene Bürger in aprioriscber Weise fest; sie verbinden damit die Ueberzeugung, dass ihre — sub hypothesi unternommene — Mitarbeit am Weltzweck, und ihr nachheriges Festhalten an dessen Vorhandensein trotz getäuschter Erwartungen: dass also dies in ihnen selbst Befindliche jedenfalls ein Theil des Weltzweckes ist. Was wir eben dargelegt haben, bildet den Hintergrund der Sätze, in welchen Leibnitz 712, 90 seine „Monadologie" zum Abschluss bringt.

In der Stelle 717, 15 wird der Gottesstaat unter Anderem auch durch den Beisatz charakterisirt: „où il n'y a point de crime sans châtiment." Wir haben daher zu untersuchen, in welchem Sinne es innerhalb des Gottesstaates, also innerhalb des Vernunftbereiches „Vergehen" geben kann. Der blosse Recurs auf die Thatsache, dass in jeder Menschenmonade neben dem specifisch menschlichen auch untermenschliches Vorstellen sich findet, genügt nicht. Denn diese Thatsache involvirt an sich nicht einen Mangel, ein Zurückbleiben hinter dem, was man eigentlich ist; sie bedeutet eher einen Reichthum, sofern eben das höhere das Niedere mit in sich hat. Auch jenes vorher besprochene Irren der Menschen in Bezug auf Auffassung und Durchführung gewisser Theile des Weltzweckes könnte doch

wohl nicht ohne Weiteres als „Vergehen“ bezeichnet werden. Dagegen kommen wir diesem Begriffe näher, wenn wir die 669 gegebene Erklärung in Betracht ziehen: „eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione; eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostrae naturae, quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiae rerum extranearum.“ Wie kann es denn aber kommen, dass ein auf der Stufe der Vernunft befindliches Wesen nicht der Vernunft folgt, sondern den passiones animi, also von andereren Wesen determinirt ist? Hier ist wohl der Ort an das zu erinnern, was Seite 108 über den Begriff der Menschenart ausgeführt ist. Das höhere Vorstellen dieser Monaden geht danach nie unter einen gewissen Grad hinab, aber auch nie über einen gewissen anderen Grad hinauf; zwischen diesen Grenzen ist weiter Spielraum für die Combination der Grade im Nebeneinander und Nacheinander. Die untere Grenze wird da sein, wo das Vorstellen absolut nur „empirisch“ (321) wird, wo ihm die Möglichkeit ausgeht die Dinge irgendwie unter einem allgemeineren Gesichtspunkt aufzufassen. Die obere Grenze kennen wir nicht näher, da wir die Genien nicht kennen; es kommt auch darauf für unsern jetzigen Zweck nicht an. Keine Menschenmonade erschöpft in irgend einem Augenblick alle auf Grunde des Besitzes der ewigen Wahrheiten möglichen Grade des specifisch menschlichen Vorstellens; sie thut dies auch nicht in ihrem ganzen Lebensverlaufe. Jede dieser Monaden ist in jedem Stadium ihres Lebens eine scheinbar willkührliche Combination von solchen Graden; sie kann in einer Hinsicht ziemlich hoch, in anderer Hinsicht ziemlich tief stehen. Würde dieser Satz nicht aufgestellt, so wäre der Mensch nicht als Mensch Monade und dann eben auch nicht ein concreter Mensch. Er ist ein concreter nur dadurch, dass er gewisse Elemente des Vernünftigen hat, gewisse andere dagegen entweder dauernd

oder zeitweilig nicht hat. Von hier aus wird nun klar, wie es kommen kann, dass er nicht der ratio folgt, sondern die passiones animi ihn beherrschen. Leibnitz beschreibt die allgemeine Grundlage für diesen krankhaften Zustand 257 folgendermassen: „La source du peu d'application aux vrais biens vient en bonne partie de ce que dans les matières et dans les occasions, où les sens n'agissent guères, la plupart de nos pensées sont sourdes pour ainsi dire (je les appelle cogitationes caecas en latin), c'est à dire vuides de perception et de sentiment, et consistant dans l'emploi tout nû des caractères. On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit. Or cette connaissance ne saurait toucher; il faut quelque chose de vif pour qu'on soit ému. Cependant c'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité; ils parlent et raisonnent sans idées expresses". Als leere Allgemeinheiten, als officiell in den Etat des Menschen gehörende Begriffe stehen dann die höheren Elemente des Vernünftigen in der Seele, aber sie sind wie die winterliche Sonne, die nur noch scheint und kaum mehr erwärmt. Es ist bis auf einen gewissen Grad eine Involution mit ihnen geschehen, und es bedürfte einer neuen Evolution, wenn sie stark genug werden sollten, um der von anderen Monaden geübten Determination zu widerstehen. Darum sagt Leibnitz im weiteren Verlauf der eben citirten Stelle: „il ne faut point s'étonner si dans le combat entre la chair et l'esprit, l'esprit succombe tant de fois, puisqu'il ne se sent bien de ses avantages. — — On oppose des paroles nuës ou du moins des images trop faibles à des sentiments vifs." Sind die höheren Elemente unkräftig, so gewinnen die niederen Vorstellungselemente, durch die wir eben nicht die Dinge unter allgemeinerem Gesichtspunkt auffassen, sie also nicht geistig beherrschen, die Oberhand. Der Fortschritt, das Wohlbefinden wird dann auf diesem Wege gesucht, und die

passiones animi zeigen den Menschen als Knecht des nicht Menschlichen.

Ist einmal jene Verblassung der höheren Elemente vorhanden, so ist im Moment des Kampfes in der That nichts zu machen: die unkräftig gewordene Determination durch die Vernunft kann nicht mit einem Male wieder kräftig gemacht werden. „Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parceque nous pouvons contribuer *indirectement* à vouloir une autre fois ce que nous vondrions vouloir présentement“ (593). Und 262 heisst es: „il faut donc, que l'esprit soit préparé par avance, et se trouve déjà en train d'aller de pensée à pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux.“ Also in den Pausen des Kampfes, wo die legitime Präponderanz der höheren Vorstellungselemente unangefochten dasteht, da kann und soll der Mensch sich vorbereiten. Er thut dies, indem er sich eine individuelle Technik ersinnt und sich in derselben übt, eine Technik, durch welche im gegebenen Falle jene Präponderanz behauptet werden kann. Der Augenblick des Kampfes trifft ihn dann als einen disciplinirten, und die Gewohnheit der Disciplin bewährt ihre Kraft selbst in den bedenklichsten Situationen. Woher aber kommt es, dass der Mensch solche Vorbereitung nicht immer anstellt? Woher kommt es, dass die verschiedenen Menschen dieselbe in so sehr verschiedenem Masse anstellen? Durch diese Fragen werden wir auf das geführt, was man in der gewöhnlichen Ausdrucksweise „Freiheit“ zu nennen pflegt. Leibnitz kann es eigentlich nicht Freiheit nennen, denn ihm ist Freiheit die Determination durch die Vernunft; wenn ich aber in den Pausen des Kampfes mich nicht vorbereite, so lasse ich eben die Determination durch die Vernunft nicht zu voller Ausgestaltung kommen. Dass Leibnitz dennoch den Ausdruck „frei“ gelegentlich in diesem gewöhnlichen Sinne braucht, dass wohl das im Schlusssatze des Mythus (623, 416) so auffällige „librement“ in

einem solchen Sinne zu nehmen ist (vergleiche Seite 91), wird gesagt werden dürfen. Dass er aber in Bezug auf das menschliche Verhalten in den Kampfespausen die Freiheit im gewöhnlichen Sinne wirklich statuirte, also dies Verhalten aus einem schlechthin unabhängigen Entscheidungsvermögen erklärte: dies wird nicht anzunehmen sein. Allerdings lässt sich in jenen Kampfespausen eine in „passiones animi" zur Erscheinung kommende Determination durch andere Monaden nicht nachweisen, woraus aber keineswegs das Nichtvorhandensein aller und jeder Determination durch andere Monaden folgt. Ob der Mensch sich nicht vorbereitet, oder mehr oder weniger vorbereitet, dies wird unbedingt nach dem allgemeinen, von jeder Monade geltenden Satze erklärt werden müssen: „sie kann nichts thun und nichts erleiden, was nicht eben so sicher in ihrer specifischen Bestimmtheit wurzelte, wie diese in dem allgemeinen Gedanken dieser Welt wurzelt" (Seite 56). Also auch das „freie" Unterlassen der Vorbereitung, der höhere oder niedrigere Grad der Vorbereitung — alles dies ergibt sich aus der specifischen Bestimmtheit der betreffenden Menschenmonade. Ihre freien Siege wie ihre unfreien Niederlagen, ihre „freien" Unterlassungen der Vorbereitung wie ihre freien Vorbereitungen — sie alle waren als ein Denkbares im Bilde der besten Welt ursprünglich mit enthalten; eben darum sind sie existent geworden. Wollten wir auch nur e i n e „freie" Unterlassung aus einem Menschenleben fortdenken, so würde dieser Mensch nicht mehr dieser Mensch, die anderen Menschen nicht mehr diese Menschen, und diese Welt nicht mehr diese Welt sein. Der concrete Mensch ist eben auch der beschränkte Mensch, beschränkt in dem alle Menschen denkenden göttlichen Intellekt durch andere Menschen, welche das haben und leisten, was er nicht hat und nicht leistet. — Als Denkbares im System dieser Welt standen alle diese specifischen Zusammen von menschlichen Vollkommenheiten und menschlichen Unvollkommen-

heiten klar im göttlichen Intellekt. Von Anfang bis zu Ende durchgedacht war von vornherein der Lebensverlauf eines jeden Zusammen, das heisst jeder Menschenmonade; was jede an „freien" Unterlassungen begehen würde, war wie alles Andere eine bekannte Grösse. Indem Gott diesen ganzen Complex existent werden liess, setzte er nicht ein Unberechenbares, dessen Bewältigung ihm hinterher Mühe machen konnte, denn es war im Voraus Alles berechnet und bewältigt. Das „Freie" war dem Weltplan eingefügt und musste wie alle Unvollkommenheit in Folge zweckmässiger Verknüpfung der Monadencomplikationen dazu dienen, höheren Vollkommenheiten die Stätte zu bereiten (vergleiche 548, 147). Weil aber die Menschen als Menschen in den Gottesstaat der Vernunft hineingehören, so werden auch ihre Unvollkommenheiten höher gewerthet, als dies bei anderen Monaden der Fall ist. Sie erscheinen als „Vergehen"; die Fortsetzung der durch das Vergehen eingeleiteten Involution erscheint als „Strafe" (717, 15: „point de crime sans châtiment"); ebenso wie die Fortsetzung der durch treue Mitarbeit an der Realisirung des Weltzweckes eingeleiteten Evolution als „Belohnung" erscheint (717, 15: „point de bonnes actions sans récompense proportionnée"). —

So werden denn durch die Lehre vom Menschen und dem Gottesstaate der Vernunft die Sätze der Monadenlehre nicht umgestossen, also auch das nicht aufgehoben, was wir im ersten Untertheile dieses zweiten Haupttheiles an dem Sextusbeispiele durchgeführt haben. Allerdings aber hat es durch die nun beendete Untersuchung über das Gemeinsame der Menschenmonaden nicht unbedeutende Fortbildung erfahren, und darum empfiehlt es sich jetzt zum Schlusse das principielle Gesammtverhältniss der verschiedenen Kreise des Seienden in einer Totalübersicht zusammenzufassen. Wir geben sie im Anschlusse an folgende Bemerkung von Leibnitz: „Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes

naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits" (712, 87). Danach ist das Phänomen, das heisst die scheinbar feste Aussenseite der Vorgänge, in denen einige Monaden zu anderen im Leibesverhältniss stehen, durch das Gesetz der bewirkenden Ursachen beherrscht. Aber die Erklärung des Phänomens durch dieses Gesetz fordert zu ihrer Vervollständigung durchaus die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Monadenlehre. Alles ist, wenn es tief betrachtet werden soll, monadologisch zu betrachten, als Beschaffenheit und Vorgang im Reiche des wahrhaft Seienden. Leben und Leiden der Monaden vollzieht sich nach dem Gesetz der Finalursachen. Darunter ist im Sinne von Leibnitz nur dies zu verstehen, dass Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Monade sich aus der specifischen Bestimmtheit derselben entfalten, keine Monade direkt von anderen Einfluss erfährt, während alle nur durch die im göttlichen Intellekt prästabilirte Harmonie mit einander verbunden sind. Wir haben früher das den indirekten Wechselverkehr der Monaden beherrschende Gesetz dasjenige von Grund und Folge genannt, in unmittelbarem Anschlusse an die eigenen Ausdrücke von Leibnitz. Wir werden jetzt nach Beendigung unserer Untersuchung sagen dürfen, dass dies Ganze des Monadenlebens ein Mechanismus ist, nicht zwar derjenige der bewirkenden Ursachen, wohl aber derjenige des apriorischen Grundes in dem dargelegten eigenthümlichen Sinne. Und in diesen Mechanismus gehört schlechterdings Alles hinein, was überhaupt seiend ist, auch das, was wir in uns selbst als Frömmigkeit und Tugend, als Weisheit und Liebe bezeichnen. — Ist dieser geistige Mechanismus die unveräusserliche Form des Seienden, so ist

er doch nicht der Grund desselben. Dieser liegt in der superioren, zwecksetzenden Intelligenz Gottes, welche jenen geistigen Mechanismus — ohne abruptes Eingreifen in denselben — so lenkt und wendet, dass er die Lebensform für die grösstmögliche Summe niederer und grade auch höchster Vollkommenheiten wird. Weil objektiv der Zweck der Grund der Welt ist, so gibt es innerhalb derselben ein Gebiet, wo der Zweck subjektiv wird, wo das Erkennen des Zweckes, das Lieben seiner Theile und seines Urhebers, ja auch das Nachahmen der zweckvollen Thätigkeit desselben Existenz gewinnt. Dies Gebiet ist die Krönung des ungeheuren Reiches des Seienden; ihm — seinem höheren Thun und Leiden — dient alles Andere. Aber dies Gebiet ist nicht wie eine fremdartige Insel im Meere des Seienden, sondern wie all dies höhere Leben nur Steigerung des gewöhnlichen Lebens ist, so ist auch der geistige Mechanismus seine wie alles Seienden Lebensform.

Wir suchen nach einem letzten Worte von Leibnitz, an dem wir gleichsam die Schlussprobe für die Richtigkeit der vorgetragenen Gesammtauffassung machen können. Wir glauben es in den eigenthümlichen Ausführungen zu finden, durch die er sein Festhalten an der kirchlichen Lehre von der ewigen Verdammniss motivirt. Nicht diese Lehre, auch nicht das Leibnitzische Festhalten derselben an sich interessirt uns hier, sondern die Motivirung dieses Festhaltens. Er sagt 657, 56. 57: „Circa futuram vitam gravior adhuc est difficultas: nam objicitur, ibi quoque bona longe vinci a malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem aeternam damnationem omnino sustulit; — — — Sed non est, cur ad haec paradoxa et rejicienda confugiamus. Vera responsio est, totam amplitudinem regni coelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam; nam tanta esse potest beatorum per divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint.“ — Was wird hier

gegen einander abgewogen? Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten. Und der Weltzweck wird deutlich genug in der Herstellung der grössten Summe höchster Vollkommenheiten angegeben. Also ist keine Monade als solche Zweck, wenn auch ihre Vollkommenheiten Theile des Weltzweckes sind. Ist die Monade nicht als solche Zweck, so ist sie eben das, was wir Seite 99 „Material für die Realisirung des Weltzweckes“ genannt haben. Passendes Material für die Realisirung des Zweckes dieser Welt aber ist sie doch nur dann, wenn sie als diese Monade ein integrirender Bestandtheil des Systemes dieser Welt ist.

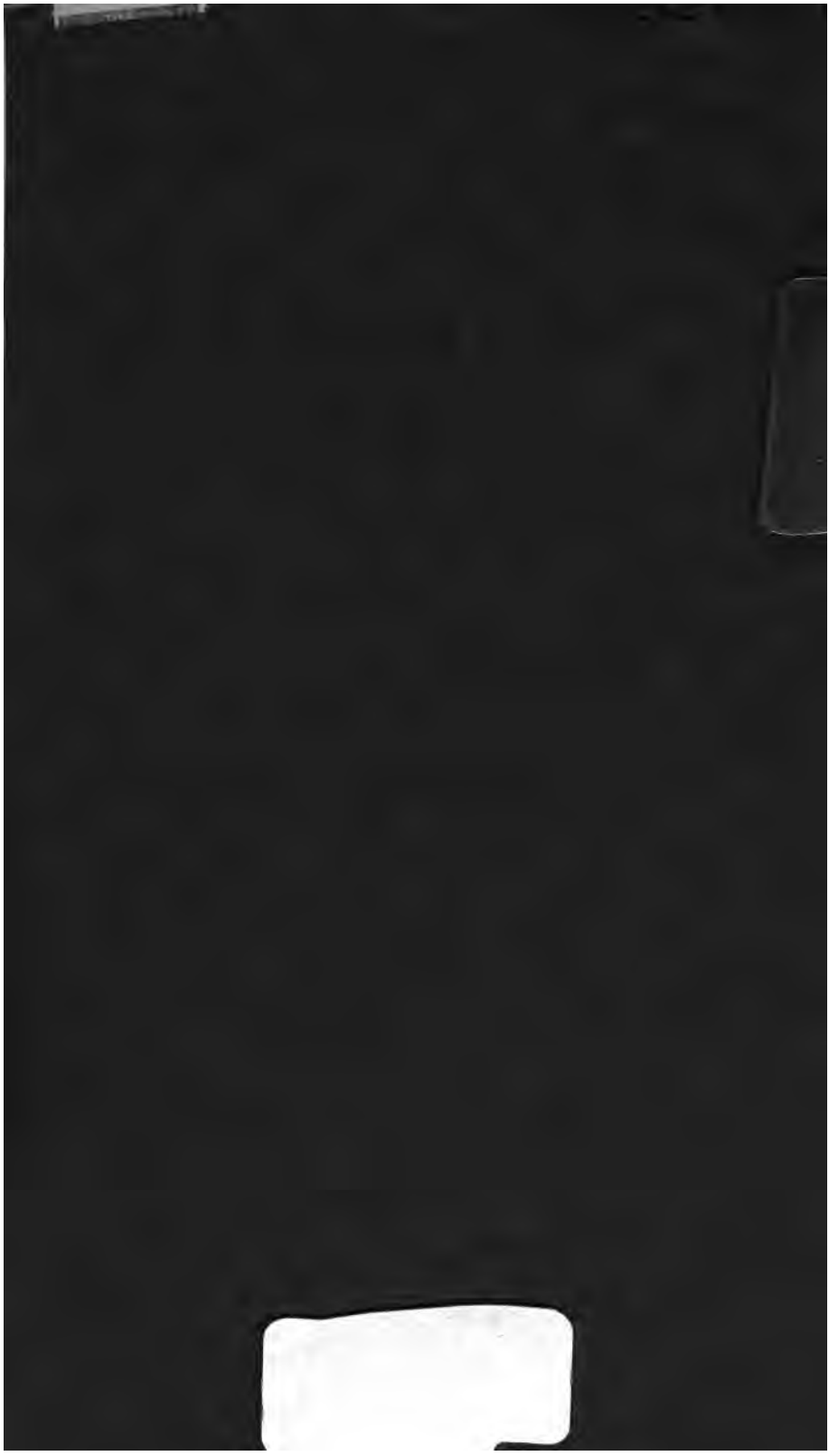
RETURN TO: CIRCULATION DEPARTMENT
198 Main Stacks

LOAN PERIOD Home Use	1	2	3
	4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS.
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW.

JAN 17 2002

FORM NO. DD6
50M 6-00

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
Berkeley, California 94720–6000